الفرائد في حل شرح العقائد

وهو

حاشية ابن أبي شريف على شرح العقائد للتفتازاني

الكتاب : الفرائد في حل شرح العقائد

Title : AL-FARĀ'ID FĪ ḤAL ŠARḤ AL'AQĀ'ID

التصنيف : عقيدة

Classification: Dogma

المؤلف : الإمام كمال الدين ابن أبي شريف الشافعي
(ت ٩٠٦ هـ)

Author : Al-Imam Kamaluddin Ibn Abi Sharif
Al-Shafei (D. 906 H.)

المحقق : محمد العزازي

Editor : Mohammed Al-Azazi

الناشر : دار الكتب العلمية - بيروت

Publisher : Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah - Beirut

Pages	560	عدد الصفحات
Size	17x24 cm	قياس الصفحات
Year	2017A.D. - 1438H.	سنة الطباعة
Printed in Lebanon		بلد الطباعة لبنان
Edition 1st		الطبعة الأولى

http://www.al-ilmiyah.com info@al-ilmiyah.com sales@al-ilmiyah.com baydoun@al-ilmiyah.com

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah

Est. by Mohamad Ali Baydoun
1971 Beirut - Lebanon

Aramoun, al-Quebbah,
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Bldg.
Tel : +961 5 804 810/11/12
Fax: +961 5 804813
P.o.Box: 11-9424 Beirut-Lebanon,
Riyad al-Soloh Beirut 1107 2290

عرمون، القبة، مبنى دار الكتب العلمية
هاتف: ‎+٩٦١ ٥ ٨٠٤٨١٠/١١/١٢
فاكس: ‎+٩٦١ ٥ ٨٠٤٨١٣
ص.ب: ١١-٩٤٢٤ بيروت-لبنان
رياض الصلح-بيروت ١١٠٧٢٢٩٠



ISBN-13: 978-2-7451-8950-9
ISBN-10: 2-7451-8950-6

الفرائد في حل شرح العقائد

وهو

حاشية ابن أبي شريف على شرح العقائد للتفتازاني

تصنيف

شيخ الإسلام

الإمام كمال الدين محمد بن أبي شريف الشافعي

المتوفى سنة ٩٠٦هـ

تحقيق

محمد العزازي



أسسها محمد علي بيضون سنة 1971 بيروت - لبنان

Est. by Mohammad Ali Baydoun 1971 Beirut - Lebanon

Établie par Mohamad Ali Baydoun 1971 Beyrouth - Liban

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

مقدِّمة

الحمد لله، وبحمده يُستفتح الكلام، والحمد لله حمده من أفضل ما تحركت به الألسن وجرت الأقلام، أحمده تعالى على الدوام، وأشكره على ما هدانا للإسلام، وأبان لنا الحلال والحرام، وشرع لنا الشرائع وأحكم الأحكام، وأمرنا بالبر والاجتماع على الحق والاعتصام، ونهانا عن الجفاء وسائر الآثام، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، الملك القدوس السلام، ولي كل إنعام، ذو الآلاء الجسام، والمنن العظام، وأشهد أن نبينا محمداً عبد الله ورسوله، هو للأمة بدر التمام، وللأنبياء مسك الختام، المصطفى من الرسل والمجتبى من الأنام، صلى الله وسلم وبارك عليه وعلى آله البررة الكرام، وصحبه الأئمة الأعلام، والتابعين، ومن تبعهم بإحسان.

أما بعد:

فإن أجلّ نعمة أنعم الله بها على الناس عامة، وعلى المؤمنين خاصة؛ نعمة الإسلام، فقد كان الناس قبله في ضلالٍ وجاهلية، وخرافة ووثنية، فقد سيطر عليهم الفساد في عقائدهم، وأفكارهم، وأخلاقهم، ومعاملاتهم، إلى أن أذن الله بانبثاق فجر الإسلام برسالة محمد بن عبد الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فأشرقت به الأرض بعد ظلماتها، واجتمعت الأمة بعد شتاتها، وجاء هذا الدين العظيم يحمل للبشرية كل خير، ويبعد عنها

كل شر، وحمل لواء الإسلام بعد رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صحابته الكرام رضوان الله عليهم، الذين جمعتهم عقيدة التوحيد الصحيحة، ولم تفرق بينهم الأهواء والشبهات، فنشروا الإسلام في أدنى الأرض وأقصاها، حتى أظهره الله على الدين كله، فأخمد به نار الفتن، ودحر به كيد الأعداء، وحطم به أصنام الوثنية، وملأ الأرض رحمة وعدلاً، والقلوب خشية وإيماناً.

والعقيدة الإسلامية تحتل مكان الصدارة وموضع الريادة بين أصول الدين وأركان الإسلام وشعب الإيمان، وذلك باعتبارها أصل الدين وأساسه وحجر الزاوية في بنائه العظيم الشامخ، كما أنها هي باب الإسلام وعموده وعمدته التي بدونها لا يصح إسلام ولا يتحقق إيمان.

ودين الإسلام المتمثل في نظام خلقي راق، ومنهج تعبدي شامل، وتشريع قانوني محكم، ونظم إسلامية نافعة، ليحتاج إلى أساس ثابت وقاعدة راسخة من الاعتقاد القلبي واليقين العقلي والإحساس النفسي والروحي بعقائد الإسلام الخالدة وحقائقه الثابتة التي لا يتطرق إليها شك ولا يساورها ريب.

وكتاب «العقائد النسفية» لشيخ الإسلام الإمام نجم الدين النسفي (ت٥٣٧هـ) من أهم متون أهل السنة، وهو عبارة عن مختصر أو فهرس لـ«تبصرة الأدلة» لأبي المعين النسفي (ت٥٠٨هـ)، وقد ذاع صيته، وتلقفته أيدي العلماء بالشرح والتحليل، ومن هذه الشروح:

١- «الدرة شرح عقائد النسفي» لعلي بن أبي الحزم، ابن النفيس (ت ٦٨٧هـ).

٢- «شرح العقائد النسفية» لأبي الثناء محمود بن أحمد الأصفهاني (ت ٧٤٩هـ).

٣- «القلائد شرح العقائد» لجمال الدين محمود بن أحمد القونوي، المعروف بـ«ابن السراج» (ت ٧٧٠هـ).

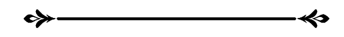
٤- ولكن أشهر هذه الشروح على الإطلاق «شرح العقائد النسفية» للإمام الفقيه

المتكلم السعد التفتازاني (ت٧٩٢هـ)، وقد أشار التفتازاني عند تقديمه لكتابه شرح العقائد النسفية، على أهمية كتاب العقائد وما اشتمل عليه من بحوث هامة، حيث يقول: «ولأن المختصر المسمى بالعقائد، للإمام الهمام، قدوة علماء الاسلام، نجم الملة والدين «عمر النسفي» ـ أعلى الله درجته في دار السلام ـ يشتمل من هذا الفن على غرر الفرائد، ودرر الفوائد في ضمن فصول، هي للدين قواعد وأصول، وأثناء نصوص هي لليقين جواهر وفصوص، مع غاية من التنقيح والتهذيب، ونهاية من حسن التنظيم والترتيب».

ولكتاب شرح العقائد النسفية للتفتازاني عدة شروح وحواشٍ وتعليقات، وقد وفقنا الله في العثور على إحدى الحواشي النادرة لشيخ الإسلام الكمال ابن أبي شريف المقدسي (ت٩٠٦هـ)، فقد تفنن فيها ابن أبي شريف في استخراج غوامض شرح العقائد وإبرازها في عبارات سهلة رشيقة؛ ليخرج لنا من بستان المعاني ثمار الدرر والأفكار ليقدمها لطلبة العلم في كؤوس المعرفة.

وقد حاولنا جاهدين إخراج هذا الكتاب الماتع في أبهى صورة، وندعو من الله التوفيق.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين وصلَّى الله وسلم على سيّد البلغاء من الناس مُحمّدِ بن عبد الله وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسانٍ إلى يوم الدين.





نبذة حول كتاب
شرح العقائد النسفية للتفتازاني

هو كتاب في علم التوحيد والعقيدة الإسلامية من تأليف الإمام سعد الدين التفتازاني قام فيه بشـرح كتاب العقيدة المشـهور باسم العقائد النسـفية، والذي يعد من أهم المتون فـي العقيدة الماتريدية، وهو عبارة عن مختصـر أو فهرس لتبصرة الأدلة في أصول الدين للإمام أبي المعين النسفي.

ويحتوي الكتاب على المباحث التالية:

- القول في حقائق الأشياء.
- أسباب العلم.
- العالم بجميع أجزائه محدث.
- دليل حدوث العالم وتقسيمه إلى أعيان وأعراض.
- المحدث للعالم هو الله تعالى الأدلة على ذلك.
- الواحد.
- القديم.
- الحي القادر العليم السميع البصير الشائي.
- لا يخرج عن علمه وقدرته تعالى شيء.
- صفاته تعالى القائمة بذاته.

- صفاته تعالى الأزلية.

- العلم ـ القدرة ـ الحياة ـ القوة ـ السمع ـ البصر ـ الفعل والتخليق ـ الكلام.

- القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق.

- الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى.

- التكوين صفة الله تعالى أزلية.

- سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ غير المكون.

- الإرادة صفة الله تعالى أزلية قائمة بذاته.

- القول في رؤيته تعالى.

- الله تعالى خالق لأفعال العباد كلها.

- القول في أن للعباد أفعالاً اختيارية.

- لا يكلف العبد بما ليس في وسعه.

- المقتول ميت بأجله.

- الحرام رزق.

- يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء.

- ما هو الأصلح للعبد فليس بواجب على الله تعالى.

- عذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين.

- تنعيم أهل الطاعة في القبر.

- الوزن حق.

- الكتاب المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم.

- السؤال حق ـ الحوض حق ـ الصراط حق.

- الجنة حق ـ والنار حق.
- القول في الكبيرة.
- القول في الإيمان.
- الإيمان والإسلام وهل يتغايران.
- القول في إرسال الرسل.
- أول الأنبياء وآخرهم.
- الأدلة على نبوة سيدنا محمد ﷺ.
- بيان عدة الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ.
- القول في الملائكة.
- الكتب التي أنزلت على الأنبياء.
- القول في المعراج.
- كرامات الأولياء.
- أفضل البشر بعد نبينا.
- الخلافة ثلاثون سنة.
- نصب الإمام واجب.
- شروط في الإمام.
- الصلاة خلف كل بر وفاجر وعلى كل بر وفاجر.
- لا تذكر الصحابة إلا بخير.
- العشرة المبشرون بالجنة والشهادة لهم بذلك.
- نرى المسح على الخفين في السفر والحضر.

- لا نحرم نبيذ التمر.
- لا يبلغ الولي درجة الأنبياء.
- لا يسقط من العبد الأمر والنهي.
- النصوص من الكتاب والسنة على ظواهرها.
- اليأس من الله تعالى كفر.
- لا يكفر أحد من أهل القبلة.
- تصدق الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر.
- المعدوم ليس بشيء.
- القول في دعاء الأحياء للأموات والتصدق عنهم.
- الله تعالى يجيب الدعوات ويقضي الحاجات.
- ما أخبر به عليه الصلاة والسلام من أشراط الساعة.
- القول في أن المجتهد يخطئ ويصيب.
- رسل البشر أفضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة أفضل من عامة البشر وعامة البشر أفضل من عامة الملائكة.

وقد تناول التفتازاني مباحث كثيرة في شرحه، ومن بين المقالات التي علق عليها، هي قوله: «(والنصوص) من الكتاب والسنة تحمل (على ظواهرها) ما لم يصرف عنها دليل قطعي كما في الآيات التي يشعر ظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك، لا يقال: ليست هذه من النص بل من المتشابه، لأنّا نقول: المراد بالنص هاهنا ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم، بل ما يعمّ أقسام النظم على ما هو المتعارف. (فالعدول عنها) أي عن الظواهر (إلى معانٍ يدَّعيها أهل الباطن) وهم الملاحدة وسموا الباطنية لادعائهم أن النصوص ليست على ظواهرها بل لها معانٍ باطنة لا يعرفها إلا المعلم وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية (إلحاد) أي ميل وعدول عن الإسلام واتصال واتصاف بكفر، لكونه

تكذيباً للنبي عَلَيْهِ السَّلَامُ فيما علم مجيئه به بالضرورة. وأما ما يذهب إليه بعض المحققين من أن النصوص محمولة على ظواهرها ومع ذلك ففيها إشارات خفية إلى دقائق تنكشف على أرباب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الإيمان ومحض العرفان».

سبب التأليف:

ذكر الإمام سعد الدين التفتازاني السبب الذي جعله يشرح عقائد الإمام نجم الدين عمر النسفي، حيث قال: «حاولت أن أشرحه شرحًا يفصل مجملاته، ويبين معضلاته وينشر مطوياته، ويظهر مكنوناته، مع توجيه للكلام في تنقيح، وتنبيه على المرام في توضيح، وتحقيق للمسائل غبّ تقرير، وتدقيق للدلائل إثر تحرير، وتفسير للمقاصد بعد تمهيد، وتكثير للفوائد، مع تجريد، طاوياً كشح المقال، عن الإطالة والإملال، ومتجافياً عن طرفي الاقتصاد: الإطناب والإخلال...».

شروحه:

لكتاب شرح العقائد النسفية عدة شروح فقد طبع منها:

- شرح خيالي في دلهي عام ١٨٧٠م وعام ١٣٢٧هـ، مع حواشي عبد الحكيم السيالكوتي، وفي عام ١٣٢٦هـ مع الحواشي السابقة، وفي الآستانة عام ١٢٩٧هـ مع كتلي وبهش، وفي القاهرة عام ١٢٩٧هـ حواشي قرة خليل، وطبع من هذه الشروح أيضا: شرح الحسن شاهد (أبو الحسن بن الفضل) في بهار عام ١٣٢٧هـ كما طبع شرح رمضان أفندي في دلهي عام ١٣٢٧هـ.

وله أيضا حواشٍ كثيرة وهي كالتالي:

- حاشية على شرح العقائد النسفية، عز الدين محمد بن أبي عبد العز بن جماعة المتوفى سنة ٨١٩هـ.

- حاشية على شرح النسفية، أحمد البردعي المتوفى بعد سنة ٨٥٠.

- حاشية على شرح النسفية، خضر شاه المنتشاوي، المتوفى سنة ٨٥٣هـ.

- حاشية على شرح العقائد النسفية للسعد التفتازاني، أحمد بن موسى الشهير بالخيالي شمس الدين الرومي الحنفي، المتوفى سنة ٨٧٠هـ، ولهذه الحاشية حواش عدة:

- القول الوفي في شرح عقائد النسفي (حاشية على حاشية الخيالي)، محمد بن قاسم بن محمد بن محمد الغزي المعروف بابن الغرابيلي، المتوفى سنة ٩١٨هـ.

- حاشية على حاشية خيالي على شرح السعد، إسماعيل القرماني المعروف بقره كمال المتوفى سنة ٩٢٠هـ.

- حاشية على الخيالي، لطف الله بن إلياس الرومي، المتوفى بعد سنة ٩٣٠هـ.

- حاشية على حاشية الخيالي، أحمد بن محمد بن خضر المعروف بقول أحمد المتوفى سنة ٧٨٥ وفي رواية سنة ٩٥٠هـ.

- حاشية على حاشية الخيالي، رمضان بن محمد الحنفي المعروف ببهشتي، المتوفى سنة ٩٧٩هـ.

- حاشية على حاشية الخيالي، كمال الدين يوسف بن محمود بن المنلا الصوفي الشاهوي الشافعي الكردي المتوفى، نحو سنة ١٠٠٠هـ.

- بحر الأفكار حاشية على حاشية الخيالي، حسن بن حسين بن محمد.

- حاشية على حاشية خيالي، الملا أحمد بن جنيد.

- حاشية على الخيالي، حكيم عجم.

- حاشية على حاشية الخيالي، حسين الخلخالي المتوفى سنة ١٠١٤هـ.

- حاشية على حاشية الخيالي، المولى يوسف بن محمد خان الشهير بالقره باغي المتوفى سنة ١٠٣٠هـ.

- زبدة الأفكار (حاشية على حاشية الخيالي على شرح التفتازاني)، عبد الحكيم بن محمد السيالكوتي، المتوفى سنة ١٠٦٧هـ، وعليه الحواشي الآتية:

- حاشية على حاشية السيالكوتي على شرح العقائد، محمد أمين بن محمد الأسكداري المعروف بقصيري زاده المتوفى سنة ١١٥١هـ.

- حاشية على حاشية السيالكوتي على خيالي، ضياء الدين أبو البها خالد بن أحمد بن حسين النقشبندي المحمدي السليماني العثماني، المتوفى سنة ١٢٤٢هـ، طبع باستانبول سنة ١٢٥٩هـ.

- تقرير على حاشية السيالكوتي، محمد بن رسول الذكي المشهور بابن رسول الشافعي الأشعري المتوفى سنة ١٢٤٦هـ، طبع باستانبول سنة ١٢٠٣هـ.

- حاشية على حاشية السيالكوتي، محمد بن يوسف بن غياث الدين البحر آباذي.

- حاشية على حاشية الخيالي، محمد بن أبي بكر المرعشي المعروف بساجقلي زاده المتوفى سنة ١١٥٠هـ.

- حاشية على شرح العقائد للخيالي، عبد الله بن حسن الأسكداري الأنصاري الكانقري المتوفى سنة ١٢٣٩هـ، طبع بولاق سنة ١٢٥٤هـ.

- التحفة التملية على الحاشية الخيالية، عاصم بن إبراهيم الحيدري الصفوي الحسين آبادي.

- حاشية على حاشية الخيالي، أحمد بن محمد الشيرواني اليمني المتوفى سنة ١٢٥٣هـ.

- حاشية على شرح العقائد، علي بن محمد المعروف بمصنفك المتوفى سنة ٨٧١هـ.

- حاشية على شرح العقائد النسفية، أحمد بن عبد الله القريمي الحنفي المتوفى سنة ٨٧٩هـ.

– النكت والفرائد على شرح العقائد، برهان الدين إبراهيم بن عمر بن حسن البقاعي المتوفى سنة ٨٨٥هـ.

– حاشية على شرح السعد، حسن جلبي بن محمد الفناري الرومي المتوفى سنة ٨٨٦هـ.

– حاشية على السعد، مصطفى بن يوسف خواجه زاده المتوفى سنة ٨٩٣هـ.

– حاشية على شرح العقائد، محمد بن محمد بن أحمد بن عبد النور الأنصاري المهلبي الفيومي المعروف بخطيب القمرية المتوفى سنة ٨٩٣هـ.

– حاشية على شرح التفتازاني، أبو اليسر محمد بن محمد بن خليل بدر الدين بن الغرس المتوفى سنة ٨٩٤هـ، وعليه حاشية:

– الدرر الفرائد على شرح ابن غرس على العقائد، أبو الصلاح حسن بن عبد المحسن.

– تحفة الفوائد لشرح العقائد، أحمد بن يوسف الحصكفي المتوفى سنة ٨٩٠هـ.

– حاشية على شرح العقائد، صلاح الدين (معلم السلطان بايزيد).

– حاشية على شرح العقائد، محمد بن مانياس (ميناس)(معاصر للسطان مراد).

– حاشية على شرح السعد، محيي الدين محمد الشهير ببير الوجه (معاصر لمحمد الفاتح).

– حاشية على شرح العقائد، لطف الله بن حسن التوقادي الرومي المدرس الحنفي المعروف بلطفي المتوفى سنة ٩٠٠هـ.

– حاشية على شرح العقائد للنسفي، مصلح الدين مصطفى بن محمد القسطلاني المعروف بكستلي المتوفى سنة ٩٠١هـ.

– حاشية على شرح العقائد، علاء الدين علي العربي المتوفى سنة ٩٠١هـ.

– حاشية على شرح العقائد، محيي الدين محمد بن إبراهيم النكسار المتوفى سنة ٩٠١هـ.

- الفرائد في حل شـرح العقائـد، كمال الدين محمد بن محمد بـن أبي بكر بن أبي شريف المقدسي المتوفى سنة ٩٠٦ هـ. وهو الكتاب الذي بين أيدينا.

- حاشية على شرح السعد، سنان الدين يوسف الحميدي المتوفى سنة ٩١٢ هـ.

- القول الوفي لشرح عقائد النسفي، أبو عبد الله محمد بن زين الدين بن أبي العدل قاسم الغزي الشافعي المتوفى سنة ٩١٨ هـ.

- فتح الإله الماجد لإيضاح شرح العقائد، زكريا بن محمد الأنصاري المتوفى سنة ٩٢٦ هـ.

- حاشـية علـى شـرح عقائـد النسـفي، إبراهيم بن محمد بن عربشـاه الأسـفرايني المعروف بعصام المتوفى سنة ٩٤٤ هـ.

- حاشـية علـى شـرح العقائـد للتفتازانـي، محمد بن حسـن اللقاني المتوفى سـنة ٩٥٨هـ.

- فرائد القلائد وغرر الفوائد على شـرح العقائد للتفتازاني، علي بن علي بن أحمد النجاري الشعراني المتوفى بعد سنة ٩٦٧ هـ.

- حاشية قره دده على شرح السعد، كمال الدين قره دده المتوفى سنة ٩٧٥ هـ.

- تعليقات العبادي على شرح السعد، أحمد بن قاسم العبادي المتوفى سنة ٩٩٤ هـ.

- حاشية على شرح التفتازاني، وجيه الدين العلوي الكجراتي المتوفى سنة ٩٩٨ هـ.

- حاشية على شرح السعد، محمد عوض.

- حاشية على شرح السعد، شجاع الدين الرومي. طبع بمصر سنة ١٣٢٩ هـ.

- حاشـية على شرح العقائد، الملا علي بن سلطان محمد القاري الهروي المتوفى سنة ١٠١٤ هـ.

- مطلع بدور الفوائد ومنبع جواهر الفرائد على شـرح العقائد، منصور سـبط ناصر الطبلاوي المتوفى سنة ١٠١٤ هـ.

- حاشـية على شـرح العقائد النسـفية، أحمد بن محمد بن أحمد بن يونس الشلبي المتوفى ١٠٢١ هـ.

- حاشية على شرح العقائد، عبد السلام بن أبي سعيد بن محب الله الديوي المتوفى سنة ١٠٣٩ هـ.

- حاشـية اللقانـي على شـرح العقائد، إبراهيم بـن إبراهيم بن ناصـر الدين اللقاني المتوفى سنة ١٠٤١ هـ.

- حاشـية على شـرح السـعد، أحمد بـن محمد بن يحيى بـن المقري التلمسـاني، المتوفى سنة ١٠٤١ هـ.

- تعليقـة على شـرح العقائـد النسـفية، مراد بن عثمان بـن علي بن قاسـم العمري الموصلي المتوفى سنة ١٠٩٢ هـ.

- حاشـية على شـرح العقائد النسـفية للتفتازاني، أحمد بن علـي البهوتي الخلوتي المصري المتوفى ١٠٨٨ هـ.

- حاشية على شرح السعد، أحمد بن علي البهوتي.

- حاشية على شرح السعد، شهاب أحمد العيني.

- حاشية على شرح السعد، نظام الدين أحمد بن علي.

- حاشـية على شرح السـعد، محمد بن حمزة الدباغي العينتابي المشهور بتفسيري أفندي المتوفى سنة ١١١١ هـ.

- حاشـية على شـرح السـعد، جمال الدين بن ركن الدين الكجراتي المتوفى سـنة ١١٢٤ هـ.

- حاشية على شرح العقائد، عبد الله الحمدوني الحموي المتوفى سنة ١١٣٣ هـ.

- حاشـية على شـرح العقائـد للتفتازانـي، بهاء الديـن محمد بن حسـن المعروف بالفاضل الهندي المتوفى سنة ١١٣٧ هـ.

- حاشية على شرح العقائد، إلياس بن إبراهيم الكردي الشافعي المتوفى سنة ١١٣٨هـ.

- حاشية على شرح السعد، ولي الدين جار الله المتوفى سنة ١١٥١هـ، طبع بالأستانة سنة ١٢٧٤هـ ومصر سنة ١٣٢٩هـ مع حاشية عصام.

- حاشية على شرح العقائد، عبد الله حلمي بن محمد بن يوسف بن عبد المنان الحنفي الأماسي المعروف بيوسف زاده المتوفى سنة ١١٦٧هـ.

- حاشية على شرح العقائد، عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري المتوفى بعد سنة ١١٧٣هـ.

- حاشية على شرح العقائد، محمد بن حميد الأفكرماني الكفوي المتوفى سنة ١١٧٤هـ.

- حاشية على شرح العقائد للتفتازاني، جمال الدين أبو الفضل يوسف بن سالم بن أحمد الحنفي المتوفى سنة ١١٧٦هـ.

- حاشية على شرح العقائد، أبو الخير بن ثناء الله العمري الجونبوري المتوفى سنة ١١٩٨هـ.

- حاشية على شرح السعد، محمد بن موسى الجناحي المعروف بالشافعي المتوفى سنة ١٢٠٠هـ.

- حاشية على شرح العقائد، أبو هادي محمد بن أحمد بن حسن بن عبد الكريم الجوهري الخالدي المتوفى سنة ١٢١٥هـ.

- حاشية على شرح العقائد، إفهام الله بن انعام الله للكهنوي المتوفى سنة ١٢١٦هـ.

- حاشية على شرح السعد، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المتوفى سنة ١٢٣٠هـ.

- حاشية الباجوري على شرح العقائد النسفية، إبراهيم بن محمد الباجوري المتوفى سنة ١٢٧٦هـ.

- تخريج شرح العقائد النسفية، بشير الدين بن كريم الدين العثماني القنوجي المتوفى سنة ١٢٩٦ هـ.

- حاشية على شرح العقائد النسفية، بهاء الدين رحمة الله الختني المتوفى بعد سنة ١٣٠٣ هـ.

- حاشية على شرح العقائد، عبد الله بن عبد الرحمٰن الكليسي الحلبي المتوفى سنة ١٣٠٣ هـ.

- نظم الفرائد (حاشية على شرح العقائد)، محمد بن حسن بن محمد ظهور حسن الكنعاني السنبهلي الدهلوي المتوفى سنة ١٣٠٥ هـ، طبع بالقاهرة سنة ١٢٥٤ هـ ولكناو سنة ١٨٨٨ م.

- أحسن الفوائد في تخريج شرح العقائد، وحيد الزمان بن مسيح الزمان الحيدر آبادي المتوفى سنة ١٣٣٨ هـ، طبع كانبور سنة ١٢٨٤ هـ.

- تعليق على شرح التفتازاني على العقائد النسفية، مصطفى بن أحمد الحكيم المتوفى سنة ١٣٤١ هـ.

- المطالب الوفية شرح العقيدة النسفية، عبد الله الهرري المتوفى سنة ١٤٢٩ هـ.



الإمام نجم الدين النسفي
صاحب العقائد

اسمه ونسبه:

هـو عُمَرُ بنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بنِ إسـماعيل بن محمد بن علي بن لُقْمَانَ، أبو حَفْصٍ النَّسَفِيُّ الحنفيُّ، ويلقب بـ(نجم الدين) وشيخ الإسلام.

النسفي، نسبة إلى مدينة نسف، و يقال لها: نخشب.

والحنفي نسبة إلى الفقه الحنفي إذ هو من كبار علمائه.

مولده:

وقد وُلِد سنةَ (٤٦١هـ/ ١٠٦٩م) في نَسَف، وهي نَخْشَب قرب سمرقند.

شيوخه:

سـافر نجـم الدين النسـفي وارتحل في طلـب العلم، واسـتفاد من شـيوخٍ كثيرين. وقـد جمـع هو أسـماءهم فـي كتاب، فبلغوا خمسـمائة وخمسـة وخمسـين شـيخًا، ولم يذكـر أصحـاب التراجم والسـير إلا النزر اليسـير منهم، وهم: أَبو القَاسِـمِ بن بَيَانٍ سـمع منه ببغداد فِي الكُهُوْلَةِ، وإِسْـمَاعِيْلُ بنِ مُحَمَّدٍ النُّوحِيُّ النسـفي، وَالحَسَـنُ بنُ عَبْدِ المَلِكِ القَاضِـي، وَمَهْـدِيُّ بنُ مُحَمَّدٍ العَلَوِيُّ، وَعَبْدُ اللهِ بنُ عَلِيِّ بنِ عِيْسَـى النَّسَـفِيُّ، وَأَبو اليُسْـرِ

مُحَمَّدُ بن مُحَمَّد بن الحسين النَّسَفِيُّ، وَحُسَيْنٌ الكَاشْغَرِيِّ، وَأَبو مُحَمَّدٍ الحَسَن بن أَحْمَدَ السَّمَرْقَنْدِيُّ، وَعَلِيُّ بنُ الحَسَنِ المَاتُرِيدِيُّ، وأبو علي الحسن بن عبد الملك النسفي.

تلاميذه:

رَوَى عَنْهُ: مُحَمَّدُ بنُ إِبْرَاهِيْمَ التُّوربُشْتِيُّ، وَوَلَدُه أبو اللَّيْثِ أَحْمَدُ بنُ عُمَرَ بن محمد النسفي، وعمر بن محمد بن عمر العقيلي، وأبو سعد عبد الكريم السمعاني صاحب التحبير في المعجم الكبير، وَغَيْرُ وَاحِدٍ.

مؤلفاته:

كان أبو حفص النسفي عالماً موسوعياً، صاحب فنون، ألف في الحديث، والتفسير، والشروط، وله مؤلفات كثيرة نافعة، من ذلك:

١- القَنْد فِي تَارِيخِ سَمَرْقَنْد. والذي يعتبر مرجعًا ومصدرًا لما كتبه أكابر أهل التراجم والسير، مثل الذهبي وابن حجر وغيرهما.

٢- أجناس الفقه.

٣- تطويل الأسفار لتحصيل الأخبار. جمع فيه ما سمعه من الأحاديث من شيوخه، وتعداد الشيوخ الذين روى عنهم.

٤- التيسير في التفسير.

٥- الجمل المأثورة.

٦- الخصائص في الفروع. وهو كتاب كبير.

٧- دعوات المستغفرين.

٨- طلبة الطلبة في اللغة على ألفاظ كتب أصحاب الحنفية.

٩- الفتاوى النسفية.

١٠- مشارع الشارع في فروع الحنفية.

١١- المعتقد.

١٢- منظومة النسفي في الخلاف.

كتابه في العقيدة:

له كتاب العقائد النسفية أو عقائد النسفي، وهو متن متين، اعتنى به جمٌّ من الفضلاء، فشرحه العلامة سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني المتوفَّى سنة ٧٩١هـ، وفرغ منه في شعبان سنة ٧٦٨هـ؛ قال: «إن المختصر المسمى بالعقائد يشتمل على غرر الفوائد في ضمن فصول هي للدين قواعد، وأصول مع غاية من التنقيح والتهذيب... إلخ».

وقد ولع به العلماء فقاموا بشرحه والتعليق عليه، أو تلخيصه، أو التحشية عليه، وقد ذكر حاجي خليفة بعضًا من شروحه.

ثناء العلماء عليه:

قال عنه الذهبي: «العَلاَّمَةُ، المُحَدِّثُ».

وقال العلامة قاسم بن قطلوبغا: «كان فقيهًا عارفًا بالمذهب والأدب».

وقال السمعاني: «إمام فقيه فاضل، عارف بالمذهب والأدب، صنَّف التصانيف في الفقه والحديث، ونظم الجامع الصغير، وجعله شعرًا، وصنف قريبًا من مائة مصنف».

وذكره ابن النجار فأطال، وقال: «كان فقيهًا فاضلاً، مفسرًا محدثًا، أديبًا مفتيًا».

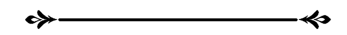
ووصفه القرشي فقال: «الإمام الزاهد نجم الدين أبو حفص».

وفاته:

تُوُفِّي بِسَمَرْقَنْدَ، ليلة الخميس ثَانِي عَشَرَ جُمَادَى الأُوْلَى، سَنَةَ سَبْعٍ وَثَلاثِيْنَ وَخَمْسِ مائَةٍ.

مصادر الترجمة:

انظر ترجمته في: التحبير في المعجم الكبير لأبي سعد السمعاني ١/ ٥٢٧-٥٢٩ ترجمة النسفي برقم: ٥١٤، سير أعلام النبلاء ٢٠/ ١٢٦-١٢٧، كشف الظنون١/ ٤١٥،٢٩٦،٢٤٧، و٢/ ١١٤، ١١٤٥،١١٢٥الأعلام للزركلي٥/ ٢٢٢.



سعد الدين التفتازاني

اسمه ونسبه:

هو سعد الملة والدين مسعود بن عمر بن محمد بن أبي بكر بن محمد بن أبي سعيد الغازي التفتازاني، الفقيه المتكلم النظار الأصولي النحوي البلاغي المنطقي.

مولده:

ولد بقرية قرية تفتازان من مدينة نسا في خراسان في صفر سنة ٧٢٢هـ في أسرة عريقة في العلم حيث كان أبوه عالماً وقاضياً وكذا كان جده ووالد جده من العلماء.

صفاته:

كان السعد التفتازاني إمامًا من أئمة التحقيق والتدقيق فقد انتهت إليه رئاسة العلم في المشرق في زمنه وفاق الأقران، وبرز في النحو والصرف والمنطق والمعاني والبيان والأصول والتفسير وعلم الكلام وغيرها من العلوم، وكان يفتي بالمذهبين الشافعي والحنفي وانتهت إليه رئاسة الحنفية في زمانه.

شيوخه:

- عضد الدين عبد الرحمٰن بن أحمد بن عبد الغفار الإيجي المتوفى سنة ٧٥٦هـ قاضي قضاة المشرق وشيخ الشافعية ببلاد ما وراء النهر، وقد لازمه السعد ملازمة تامة وعليه تخرج في علم الكلام والأصول والمنطق والبلاغة وكان كثير الثناء عليه.

- قطب الدين محمود -أو محمد- بن محمد نظام الدين الرازي التحتاني-تمييزًا له عن آخر كان يسكن معه بأعلى المدرسة الظاهرية- المتوفى سنة ٧٦٦هـ.

- بهاء الدين السمرقندي الحنفي.

- ضياء الدين عبد الله بن سعد الله بن محمد عثمان القزويني الشافعي المعروف بالقرمي وبابن قاضي القرم المتوفى سنة ٧٨٠هـ.

تلامذته:

تتلمذ على السعد جملة من طلبة العلم نبغ منهم كثير ومنهم:

- حسام الدين حسن بن علي بن حسن الأبيوردي الخطيبي (٧٦١- ٨١٦هـ) أخذ عنه علوم المعقول.

- حيدر بن أحمد بن إبراهيم الرومي الحنفي المعروف بشيخ التاج (٧٨٠- ٨٥٤هـ).

- علاء الدين علي بن موسى بن إبراهيم الرومي الحنفي (٧٥٦- ٨٤١هـ).

- محمد بن عطاء الله بن محمد الرازي الشافعي قاضي القضاة (٧٦٧- ٨٢٩هـ).

- شمس الدين محمد بن فضل الله بن مجد الدين الكريمي (٧٧٣- ٨٦١هـ).

- علاء الدين محمد بن محمد بن محمد البخاري الحنفي (٧٧٠- ٨٤١هـ).

- جمال الدين يوسف بن ركن الدين مسيح الأوبهي الخراساني السمرقندي.

مؤلفاته:

ألف السعد التفتازاني كتبًا كثيرة تدل على علو كعبه وغزير علمه حتى غدت كتبه في علم الكلام والأصول والمنطق والبلاغة مرجع الباحثين ومنتهى طلب المتخصصين

وأضحت هي كتب الدرس في جلّ المعاهد والمدارس العلمية، فاشتهرت تصانيفه في الأرض وانتشرت بالطول والعرض، ومن أهم مصنفاته:

١- شرح تصريف الزنجاني. وهو شرح لمتن التصريف المشهور بالعزي والذي وضعه عز الدين إبراهيم بن عبد الوهاب بن عماد الدين بن إبراهيم الزنجاني (ت: ٦٥٥هـ) وقد شرحه السعد سنة ٧٣٨هـ وأتمه في شهر شعبان وله من العمر ست عشرة سنة تقريبًا وهو أول مصنفاته. وقد اشتهر هذا الشرح وله نسخ خطية متعددة، وأول طبعه كان بالقسطنطينية سنة ١٢٥٣هـ ثم طبع بطهران ودهلي وبومباي ولكنو ثم بالقاهرة سنة ١٣٠٧هـ كما كتب عليه العلماء بعض الحواشي.

٢- إرشاد الهادي. وهو كتاب في النحو فرغ منه في خوارزم سنة ٧٧٤هـ وهو متن مختصر على غرار الكافية لابن الحاجب. وقد طبع محققًا بمطبعة دار البيان العربي بجدة عام ١٤٠٥هـ كما كتب عليه العلماء شروحًا.

٣- الشرح المطول على تلخيص المفتاح. ويعرف بـ«المطول» وهو شرح على كتاب «تلخيص المفتاح» لجلال الدين محمد بن عبد الرحمٰن بن عمر القزويني (ت: ٧٣٩هـ) والذي هو تلخيص للقسم الثالث من كتاب «مفتاح العلوم» لسراج الدين يوسف السكاكي (ت: ٦٢٦هـ) والمتعلق بعلم المعاني والبيان. وقد بدأ السعد شرحه ذاك بخوارزم يوم الاثنين الثاني من رمضان سنة ٧٤٢هـ وله وقتها من العمر قرابة العشرين ثم فرغ منه بهراة يوم الأربعاء الحادي عشر من شهر صفر سنة ٧٤٨هـ ويقال إن السلطان تيمورلنك علق الكتاب على باب قلعة هراة، واشتهر الكتاب وكثرت نسخه وقد طبع بالقسطنطينية سنة ١٢٦٠هـ ثم في لكنو وطهران ودهلي ثم تكرر طبعه، وقد تلقى العلماء هذا الشرح بالقبول التام والاهتمام البالغ وأولوه عناية فائقة فدرسوه ووضعوا عليه الحواشي.

٤- الشرح المختصر على تلخيص المفتاح. ويعرف بمختصر المعاني، وهو اختصار لكتابه المطول السابق ذكره كما قال السعد في خطبته، وقد فرغ منه سنة ٧٥٦هـ وقد اعتمد هذا المختصر أساسًا للتدريس في الأزهر وفي جملة من معاهد العلم، كما

كتبت عليه الحواشي الوافرة الكثرة والتي تدل على عظم اهتمام العلماء به. وقد طبع الكتاب أولا بكلكتا سنة ١٨١٣م ثم في لكنو ١٢٦١هـ ثم بالقاهرة بمطبعة بولاق سنة ١٢٧١هـ مع حاشية الدسوقي ثم تكرر طبعه بعدها.

٥- شرح القسم الثالث من مفتاح العلوم. وهو شرح مباشر للقسم الخاص بعلم المعاني والبيان من مفتاح السكاكي، وهو من أواخر كتبه وقد فرغ منه قبيل وفاته بسنوات، وفرغ منه بسمرقند في شوال سنة ٧٨٩هـ وقد اشتهر هذا الشرح وذاع إلا أنه لم يطبع حتى الآن.

٦- التلويح إلى كشف حقائق التنقيح. وهو حاشية على كتاب التوضيح شرح متن التنقيح وكلا الشرح والمتن لصدر الشريعة عبد الله بن مسعود المحبوبي (ت: ٧٤٧هـ) وقد فرغ منه بكلستان -مدينة بتركستان- في يوم الاثنين من شهر ذي القعدة سنة ٧٥٨هـ وقد بلغ من العمر ستًّا وثلاثين سنة وهو كتاب ماتع حافل يقطع بفضل السعد ووفور عقله وعلمه. وقد أنزل العلماء الكتاب المنزلة اللائقة به فأولوه اهتمامًا وعناية فائقة فدرسوه في معظم معاهد العلم ووضعوا عليه الحواشي والتعليقات. وقد طبع الكتاب أولاً في دهلي سنة ١٢٦٧هـ ثم في لكنو ١٢٨١هـ مع التوضيح ثم في الآستانة ثم طبع بالقاهرة بالمطبعة الميمنية سنة ١٣٢٧هـ.

٧- الحاشية على شرح عضد الدين الإيجي على مختصر المنتهى لابن الحاجب: وهو شرح على «مختصر منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل» للإمام جمال الدين أبي عمرو عثمان بن الحاجب (ت: ٦٤٦هـ) وقد شرح هذا المختصر عدة شروح من أفضلها شرح عضد الدين الإيجي شيخ السعد فحشاه السعد بهذه الحاشية الرائقة الفائقة، وقد فرغ منها بخوارزم في ذي الحجة من سنة ٧٧٠هـ وقد طبعت هذه الحاشية مع شرح العضد مع حاشية السيد الشريف الجرجاني بمطبعة بولاق سنة ١٣١٩هـ.

٨- المفتاح. وهو في فروع الشافعية ويسمى أيضًا «مفتاح الفقه» وقد شرع فيه بسرخس سنة ٧٨٢هـ على الأرجح وتوفي قبل إتمامه فأتمه حفيده يحيى بن محمد بن السعد، والكتاب لم يطبع إلى الآن.

٩- مختصر شرح تلخيص الجامع الكبير. والجامع الكبير في الفروع ألفه محمد بن الحسن الشيباني (ت: ١٨٧هـ) ولخصه جملة من العلماء منهم كمال الدين محمد الخلاطي (ت: ٦٥٢هـ) وعلى هذا التلخيص عدة شروح منها شرح الإمام مسعود الغجدواني فعمد السعد إلى هذا الشرح وشرع في اختصاره وتلخيصه فتوفي قبل أن يتمه، وقد شرع فيه بسرخس سنة ٧٨٦هـ على الأرجح. وهذا الكتاب لم يطبع إلى الآن.

١٠- الحاشية على الكشاف. وهي حاشية على تفسير الكشاف للزمخشري وهي غير تامة شرع فيها بسمرقند في شهر ربيع الآخر سنة ٧٨٩هـ ووافاه الأجل قبل إتمامها، وقد أطرى حاجي خليفة هذه الحاشية إطراء طويلاً وذكر أنه ليس لها نظير. وقد اعتنى بها العلماء وزانوها بالدرس والتعليق ووضع عليها بعضهم الحواشي. ولا تزال الحاشية مخطوطة ولم تطبع.

١١- شرح الرسالة الشمسية. وهو شرح على رسالة مختصرة في المنطق ألفها نجم الدين علي بن عمر الكاتبي القزويني (ت: ٦٧٥هـ) وقد ألفها للخواجة شمس الدين الجويني ولذا سميت بالشمسية، وشرح السعد من أهم شروح متن الشمسية. وقد طبع في لكنو سنة ١٣٢٦هـ، ولم يطبع مع المجموع المشهور ضمن شروح الشمسية في مصر، لكنه طبع حديثاً (٢٠١١) في الأردن وصدر عند دار النور في عمان.

١٢- غاية تهذيب الكلام في تحرير المنطق والكلام: وهو متن متين مختصر العبارة كثير المعاني والفوائد وجعله على قسمين: قسم في المنطق وقسم في علم الكلام، وقد ألفه بسمرقند في رجب سنة ٧٨٩هـ وقد أقبل العلماء على قسم المنطق به فانتشر واشتهر ودرس في معاهد العلم المعتبرة زمنًا طويلاً وصنفت عليه الشروح وفاقت العناية به القسم الكلامي الذي لم يحظ بمثل ذلك الاهتمام والشروح، وقد طبع الكتاب أولاً في كلكتا سنة ١٢٤٣هـ مع شرح اليزدي ثم تكرر طبعه مع شروح مختلفة بعد ذلك من أشهرها طبعة مصطفى الحلبي سنة ١٣٥٥هـ مع شرح الخبيصي وحاشيتي الدسوقي والعطار.

١٣- شرح العقائد النسفية. وهو شرح على متن العقائد الذي وضعه الإمام نجم الدين أبو حفص عمر بن محمد النسفي (ت: ٥٣٧هـ) والذي تعددت شروحه إلا أن

شرح السعد هو أعظمها شهرة وأكثرها قبولا واهتمامًا وعناية من العلماء وقد تقرر للتدريس في جملة من معاهد العلم الشرعية المعتبرة حُقبًا من الزمن، وقد أتمه السعد بخوارزم في شعبان سنة ٧٦٨هـ.

١٤- المقاصد. وهو متن مختصر في علم الكلام متين العبارة جيد السبك.

١٥- شرح المقاصد. وهو شرح على المتن السابق، وقد فرغ السعد من المتن وشرحه بسمرقند في ذي القعدة سنة ٧٨٤هـ، وهو من أعظم كتب علم الكلام على الإطلاق إلا أن أسلوبه يميل إلى الصعوبة، وقد اعتنى به العلماء وكتبوا عليه الحواشي، وقد طبع المتن مع شرحه بإستنبول سنة ١٣٠٥هـ ثم تعددت طبعاته.

١٦- النعم السوابغ في شرح الكلم النوابغ. كتاب في فقه اللغة شرح فيه كتاب الزمخشري «نوابغ الكلم» وقد طبع الكتاب بالقاهرة بمطبعة وادي النيل سنة ١٢٨٧هـ ثم في بيروت سنة ١٣٠٦هـ.

وفاته:

بعد حياة حافلة بالعطاء العلمي تدريسًا وتأليفًا وإفتاء وبالصبر على شظف العيش وكثرة منغصاته انتقل الإمام السعد التفتازاني إلى رحمة ربه يوم الاثنين الثاني والعشرين من المحرم واختلف في سنة وفاته والمرجح أنها ٧٩١هـ أو ٧٩٢هـ الموافق ١٧ من يناير عام ١٣٩٠م في سمرقند ودفن بها ثم نقل إلى سرخس فدفن بها يوم الأربعاء التاسع من جمادى الأولى من نفس السنة. وقد كتب على صندوق ضريحه: «ألا أيها الزوار زوروا وسلموا على روضة الإمام المحقق والحبر المدقق، سلطان العلماء المصنفين، وارث علوم الأنبياء والمرسلين، معدل ميزان المعقول والمنقول، منقح أغصان الفروع والأصول، ختم المجتهدين أبي سعيد سعد الحق والدين مسعود القاضي الإمام مقتدى الأنام ابن عمر المولى المعظم أقضى قضاة العالم برهان الملة والدين ابن الإمام الرباني العالم الصمداني مفتي الفريقين الجامعين، سلطان العارفين قطب الواصلين شمس الحق والدين الغازي التفتازاني قدس الله أرواحهم وأنزل في فراديس الجنان أشباحهم».

مصادر الترجمة:

١- الدرر الكامنة (٤/ ٣٥٠).

٢- إنباء الغمر (٢/ ٣٧٧- ٣٧٩).

٣- عجائب المقدور (٤٦٧).

٤- الدليل الشافي على المنهل الصافي (٢/ ٧٣٤).

٥- بغية الوعاة (٣٩١).

٦- مفتاح السعادة (١/ ١٩٠-١٩٢).

٧- شذرات الذهب (٦ / ٣١٩-٣٢٢).

٨- الفوائد البهية (١٢٨، ١٢٩).

٩- البدر الطالع (٢/ ٣٠٣- ٣٠٥)

١٠- هدية العارفين (٢/ ٤٢٩، ٤٣٠).

١١- معجم المؤلفين (١٢/ ٢٢٨).

١٢- معجم المطبوعات (١/ ٦٣٥- ٦٣٨).

١٣-مقدمة د. عبد الكريم الزبيدي لكتاب «إرشاد الهادي» للتفتازاني ص (٩- ٤٤).

١٤- رسالة دكتوراه من جامعة أم القرى بعنوان «التفتازاني وموقفه من الإلهيات» الفصل الثاني.





شيخ الإسلام الكمال ابن أبي شريف

(٨٢٢-٩٠٦هـ/ ١٤١٩-١٥٠١م)

اسمه ونسبه:

هو الشيخ محمد بن محمد بن أبي بكر بن علي بن أبي شريف المقدسي، أبو المعالي كمال الدين ابن الأمير ناصر الدين، عالم بالأصول، من فقهاء الشافعية. من أهل بيت المقدس، مولدا ووفاة.

وقد نعتته كتب التراجم التي ترجمت لحياته ككتاب شذرات الذهب لابن العماد: (شيخ الإسلام ملك العلماء الأعلام)، والكواكب السائرة للغزي، والضوء اللامع للسخاوي، والبدر الطالع للشوكاني والأنس الجليل، والفتح المبين للمراغي بـ(شيخ الإسلام)، واشتهر بابن عوجان.

وهذه الرتبة لا تطلق إلا على من استوفى جميع الشروط التي تؤهله لأن يكون شيخاً للإسلام حقيقة، فلا بدّ أنه كان متضلعاً في جميع علوم الشريعة الغراء، من علوم القرآن وتفسيره وعلوم الحديث ومصطلحه ورجاله، وعلم الفقه وأصوله، وحينما نقرأ سيرة حياة هذا الرجل نرى كيف أنه كان متضلعاً ودارساً لجميع هذه العلوم، فنفسه لم تملَّ من الدراسة والقراءة، والأخذ عن العلماء أينما ذهب وحيثما حل. كان من المنهومين الذين لا يشبعون من العلم، فكما قال الرسول الأكرم ﷺ: «منهومان لا يشبعان طالب علم وطالب دنيا»، فكان الشيخ الكمالي من الصنف الأول الذي لا يشبع من العلم.

مولده ونشأته:

ولد الشيخ محمد بن أبي شريف المقدسي، سنة اثنتين وعشرين وثمانمائة.

وقد وصف نشأته أدق وصف تلميذه مجير الدين الحنبلي في الأنس الجليل فقال: «... نشأ في عفة وصيانة، وتقوى وديانة لم يُعلم له صبوة، ولا ارتكاب محظور، وحفظ القرآن العظيم والشاطبية، والمنهاج للنووي، وعرضها على قاضي القضاة شيخ الإسلام محب الدين بن سعد الله الحنبلي وقاضي القضاة سعد الدين الديري الحنفي، وشيخ الإسلام عز الدين المقدسي في سنة تسع وثلاثين وثمانمائة».

بعد أن أتم الكمال قراءة القرآن الكريم وحفظه ودراسة حرز الأماني في القراءات وحفظها (الشاطبية) والمنهاج في الفقه الشافعي، لم يكتفِ الكمال بذلك، فمكث يدرس ويحفظ الكتب المهمة والتي ينبغي له قراءتها وحفظها، فحفظ ألفية ابن مالك الأندلسي في النحو وهي في ألف بيت من الشعر وقد اعتنى بها العلماء دراسة وحفظاً وشرحاً وأوصوا تلاميذهم بقراءتها وحفظها أيضاً، لأن علم اللغة والنحو بالذات هو وسيلة مهمة لفهم لغة القرآن الكريم وفهم مقاصد الشارع أيضاً.

وحفظ أيضاً ألفية الحديث، وهي من تأليف الشيخ المحدث العلامة زين الدين العراقي الذي جمع علم مصطلح الحديث في ألف بيت، احتذى فيها عن سبق كابن مالك الأندلسي في ألفيته في النحو، وألفية العراقي هذه اعتنى علماء الشريعة بها أيضاً وشرحوها وحفظوها وقرأ الشيخ الكمالي القرآن بعدة قراءات على الشيخ أبي القاسم النويري وسمع عليه وقرأ العربية وأصول الفقه والمنطق واصطلاح الحديث والتصريف والعروض والقافية، وأذن له في التدريس فيها (أي في هذه العلوم)، سنة أربع وأربعين وثمانمائة.

شيوخه:

وازداد الشيخ الكمالي ملازمة للشيوخ كي يتم التحصيل ويُجاز بالإجازات فتفقه

بالشيخ زين الدين بن ماهر، والشيخ عماد الدين بن شرف، وحضر عند الشيخ شهاب الدين بن أرسلان، والشيخ عز الدين المقدسي، واشتغل في العلوم، ورحل إلى القاهرة سنة أربع وأربعين وأخذ عن علماء الإسلام منهم:

شيخ الإسلام ابن حجر، وكتب له إجازة ووصفه بالبارع الأوحد، وقال: شارك في المباحث الدالة على الاستعداد، وتأهل لأن يفتي بما يعلمه ويتحققه من مذهب الإمام الشافعي من أراد، ويفيد العلوم الحديثية مما يُستفاد من المتن والإسناد علماً بأهليته لذلك وتولجه في مضائق تلك المسالك.

وأخذ عن شيوخ آخرين في مصر هم: كمال الدين ابن الهمام، وقاضي القضاة شمس الدين القاياتي، والمقر البغدادي وغيرهم.

واستمر شيخ الإسلام ابن أبي شريف في الدرس والتحصيل وملاقاة أعاظم الشيوخ في كل مكان حل فيه. ودرس وأفتى من سنة ست وأربعين وثمانمائة ونظم وأنشأ.

هذا إن دل على شيء فإنما يدل على الذهن المتوقّد والنضوج المبكر لدى ابن أبي شريف، ففي هذا السن الذي لم يتجاوز الرابعة والعشرين يتصدر للدرس والإفتاء.

ولكن هذا النابغة لم يساوره الغرور، أو يستدرجه النبوغ بل سار بكل جد واجتهاد ينهل من معين العلم ويلج بحاره الواسعة، فيذهب ليسمع على محدثي عصره كابن حجر والزركشي وابن الفرات.

وحينما ذهب للحج في سنة ثلاث وخمسين وثمانمائة وكان قد بلغ الواحدة والثلاثين من عمره آنذاك، وجهه طموحه العلمي لأن يسمع الحديث على شيوخ الحجاز بمكة والمدينة، فتراه يذهب ليأخذ عن محدثيها فقد سمع بالمدينة الشريفة على المحب الطبري وغيره ولم يزل حاله في ازدياد، وعلمه في اجتهاد فصار نادرة وقته وأعجوبة زمانه، إماماً في العلوم، محققاً لما ينقله وصار قدوة بيت المقدس ومفتيه، وعين أعيان المعيدين بالمدرسة الصلاحية.

ونلاحظ في تلك الفترة وبعدما طار صيت الشيخ الكمالي في جميع الأقطار الإسلامية، وبالأخص مصر وفلسطين، نرى من خلال دراستنا لحياته وشخصيته بأنه قد تواضع له العلماء والأمراء والملوك فنرى بأن السلطان آنذاك يطلب الاجتماع به لأنه سمع عنه فأراد أن يعرف مكانته في العلم.

فلما قدم إلى السلطان نزل عن سرير الملك، وتلقّاه وأكرمه وفوض إليه الوظيفة المشار إليها وألبسه التشريف.

والوظيفة التي فوضها السلطان إلى شيخ الإسلام هي مشيخة المدرسة الصلاحية في القدس الشريف.

الوظائف التي تقلّدها ابن أبي شريف:

بعد أن تقلد شيخ الإسلام الكمالي مشيخة المدرسة الصلاحية في القدس الشريف، باشر بالتدريس فيها وتصدر للدرس والإقراء والإفتاء في بيت المقدس. ونظر على المدرسة الصلاحية وعمرها هي وأوقافها التي أوقفت عليها، وشدد على الفقهاء وحثهم على الاشتغال، وعمل بها الدروس العظيمة. وكان النظام الذي اتبعه ابن أبي شريف للتدريس في ذلك الوقت هو أربعة أيام في الأسبوع، فكان يدرس الفقه والتفسير والأصول والخلاف بين المذاهب. وأملى بها مجالس من الأحاديث الواقعة في مختصر المزني واستمر بها أكثر من سنتين، ثم استقر فيها شيخ الإسلام النجمي ابن جماعة في شهور سنة ثمان وسبعين كما تقدم ذكره فلم يهتم بها بعد ذلك.

ثم توجه الشيخ الكمالي إلى القاهرة واستوطنها، وتردد إليه الطلبة والفضلاء، واشتغلوا عليه في العلوم وانتفعوا به، وعظمت هيبته، وارتفعت كلمته عند السلطان وأركان الدولة، وفي شوال سنة ثمان وثمانين حضر إلى القدس الشريف زائراً، ثم توجه إلى القاهرة في جمادى الآخرة سنة تسع وثمانين كما تقدم ذكره من هدم المدرسة الأشرفية القديمة وبناء المدرسة المستجدة المنسوبة لملك العصر، مولانا السلطان الأشرف وانتهت عمارتها، وقدر الله تعالى وفاة الشيخ شهاب الدين العميري، قبل تقرير

أمرها وترتيب وظائفها برز أمر السلطان باستقرار شيخ الإسلام الكمالي فيها، وطلبه إلى حضرته وشافهه بالولاية وسأله من القبول فأجاب لذلك، وألبسه كاملية بسمور وحضر إلى القدس الشريف، هو ومن معه من أركان الدولة الشريفة وباشرها وحصل للمدرسة المشار إليها وللأرض المقدسة بل ولسائر مملكة الإسلام، الجمال والهيبة والوقار بقدومه وانتظم أمر الفقهاء وحكام الشريعة المطهرة بوجوده وبركة علومه.

الأعمال التي قام بها:

وأهم هذه الأعمال بالنسبة لعالم مثل ابن أبي شريف هي نشر العلم بين الناس وحثهم على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فنرى ابن أبي شريف يقوم بهذه المهمة وتلك الأمانة على أتم وجه، وازداد شأنه عظماً، وعلت كلمته، ونفذت أوامره عند السلطان فمن دونه، وبرزت إليه المراسيم الشريفة في كل وقت، بما يحدث من الوقائع والنظر في أحوال الرعية، وترجم فيها بالجناب العالي، شيخ الإسلام ووقع له ما لم يقع لغيره ممن تقدمه من العلماء والأكابر وبقي صدر المجالس وطراز المحافل، المرجع في القول إليه، والتعويل في الأمور كلها عليه، وقلده أهل المذاهب كلها، وقبلت فتواه على مذهبه، ومذهب غيره، ووردت الفتاوى إليه من مصر والشام وحلب وغيرها وبعد صيته، وانتشرت مصنفاته في سائر الأقطار، وصار حجة بين الأنام في سائر ممالك الإسلام، ومن أعظم محاسنه التي شكرت له في الدنيا ويرفع الله بها درجاته في الآخرة، ما فعله في القبة المستجدة عند دير صهيون وقيامه في هدمها بعد أن كانت كنيسة محدثة في دار الإسلام، في بيت المقدس وقيامه من منع النصارى من انتزاع القبو المجاور لدير صهيون، المشهور أن به قبر سيدنا داود عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ بعد بقائه في أيدي المسلمين مدة طويلة، وبنى قبلة فيه، لجهة الكعبة المشرفة، وكان يقوم على حكام الشرطة ويمنعهم من الظلم ويواجههم بالكلام الزاجر لهم.

وبعد ذلك الوقت يرد عليه مرسوم شريف بأن يكون متكلماً على الخانقاه الصلاحية بالقدس الشريف ينظر في أمورها ومصالحها.

وشـرع في عمـارة الخانقاه وإصلاح ما اختلّ من نظامهـا، وأضيف إليه التكلم على المدرسـة الجوهرية وغيرها لما هو معلوم من ديانته وورعه، واجتهاده في فعل الخيرات وإزالة المنكرات.

قوة شخصيته وتقواه وورعه:

أدق من وصف شـخصية شيخ الإسـلام الكمالي هو تلميذه مؤرخ القدس والخليل الشيخ مجير الدين العليمي الحنبلي صاحب كتاب الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل فقال عنه في الجزء الثاني ما نصه: وأما سمته وهيبته، فمن العجائب في الأبهة والنورانية، رؤيته تذكر بالسلف الصالح، ومن رآه علم أنه من العلماء العاملين، برؤية شكله، وإن لم يكن يعرفه، وأما خطه وعبارته في الفتوى فنهاية في الحسن.

ووصفه شـيخ الإسـلام ابن حجر العسـقلاني بالبـارع الأوحد كما قال ابـن العماد الحنبلي في شذرات الذهب.

ووصفـه صاحـب الضـوء اللامـع فقـال: «... ترجم لـه البقاعـي أكثرهـم ووصفه (الوصف لابن أبي شـريف) بالذهن الثاقب والحافظة الضابطة والقريحة الوقادة والفكر القويم والنظر المسـتقيم وسرعة الفهم وبديع الانتقال وكما المروءة مع عقل وافر وأدب ظاهر وخفة روح ومجد على سمته يلوح وأنه شديد الانقباض عن الناس غير أصحابه».

وقـال عنه الشـوكاني: ... وبرع في العلـوم وعُرف بالذكاء وثقوب الذهن وحسـن التصـور وسـرعة الفهـم وتصدى للتدريـس واجتمع عليـه جماعة لقراءة جمـع الجوامع للمعلي.

مؤلفاته:

بطبيعة الحال لم يعتمد شـيخ الإسـلام ابن أبي شريف على المشافهة والإملاء فقط ولكنـه اعتمـد أيضـاً على الكلمـة المكتوبة فصنف وأملـى، وكتب حواشـي على الكتب وشرحاً على المختصرات.

ذكـر الزركلـي من مصنفاته خمسـة كتب وذكر من رسـالة لم أجدها قـد ذكرت في الكتـب التـي ترجمـت له وهي «صـوب الغمامة في إرسـال طـرف العمامـة- خ»، وهي مخطوطة في شستر بيتي تحت رقم ٤٢٤٩/ ٢.

ويقـول الزركلـي بأنـه رأى مخطوطاً آخر بخـط مؤلفه (ابن أبي شـريف) في خزانة الليثـي بمركـز الصف بمصر، بعنوان «الفرائد في حل شـرح العقائد» كتبت سـنة ٨٨٩هـ بمنزله بالقاهرة.

وقد تطابقت معظم كتب التراجم التي ترجمت له في أسـماء مؤلفاته إلا السـخاوي فقد ذكر مؤلفاً آخر له وهو عن أبي حامد الغزالي وقد انتقده عليه.

مؤلفاته حسب ما جاءت في ترجمته:

١- الإسعاد بشرح الإرشاد في الفقه.

٢- الـدرر اللوامـع بتحريـر جمـع الجوامع في الأصول. وهي حاشـية على شـرح الجلال المحلي على جمع الجوامع للسبكي.

٣- الفرائد في حل شرح العقائد. وهو الكتاب الذي بين أيدينا.

٤- المسامرة بشرح المسايرة.

٥- قطعة على تفسير البيضاوي.

٦- قطعة على شرح المنهاج للنووي.

٧- قطعة على صحيح البخاري.

٨- قطعة على صفوة الزبد للشيخ شهاب الدين بن أرسلان.

٩- فتـاوى في واقعة قبـر داود وهي موجودة في مكتبة الجامعـة العبرية في القدس تحت رقم ٨٩٩٠ مجموعة يهودا.

شعره:

قال صاحب الأنس: ومن إنشائه في بيت المقدس بعد غيبة عنه مدة طويلة:

أحيي بقاع القدس ما هبت الصبا فتلك باع الأنس في زمن الصبا
وما زلت من شوقي إليها مواصلاً سلامي على تلك المعاهد والربا

وقال أيضاً عنه: وقد سمعتها من لفظه، بدرب القدس الشريف حين عودته من غزة المحروسة في شهر ذي القعدة الحرام، سنة تسعمائة وأجازني روايتها عنه.

وذكر السخاوي من شعره فقال: ومما كتبته من نظمه قوله يخاطب الكمال بن البازي:

يا من له اكتست المعالي زمعة قد حازها فغدت لأكرم حائز
والحسود إلى كمالك مرتقي كم بين ذاك وبينه من حاجز
هل يستطيع معاند أو حاسد إبداء نقص في الكمال البارز

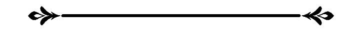
وفاته:

توفي شيخ الإسلام كمال الدين أبو المعالي محمد بن أبي شريف الشافعي في ليلة الخميس خامس عشر جمادى الأولى سنة (٩٠٦) من الهجرة الشريفة، بمنزله بالمدرسة التنكزية، وصُلِّي عليه بعد الظهر من يوم الخميس بالمسجد الأقصى الشريف ودفن بماملا بالحوش الذي به قبر الشيخ خليفة المغربي وكانت جنازته حافلة، رَحِمَهُ ٱللَّهُ. وقد زاره العلامة النابلسي في أثناء رحلته لبيت المقدس فقال: «ثم زرنا قبر الكمال بن أبي شريف، وقرأنا له الفاتحة».

وهكذا توفي شيخ الإسلام الكمال بن أبي شريف بعدما أثرى المكتبة الإسلامية بكتب نافعة لا يزال يتداولها رجال العلم جيلاً بعد جيل.

مصادر الترجمة:

شذرات الذهب ٨: ٢٩ والأنس الجليل ٢: ٧٠٦ والأزهرية ٢: ٤٣ وكشف الظنون ٧٤٩ والفهرس التمهيدي ٣١٧ والصادقية، الثالث من الزيتونة ٩٤ والكتبخانة ٢: ٣٦ و٤٦ و ٥٣ و ٢٤٧ والتيمورية ٣: ١٦٣، وفهرس المؤلفين ٢٦١، والأعلام ٧/ ٥٣. وهدية العارفين ١/ ٢٥، وفيه سنة وفاته (٩٠٥هـ)، وكشف الظنون ٢/ ١٢١٨، وفيه سنة وفاته (٩٠٣هـ).

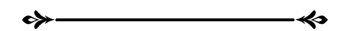


وصف النسخ الخطية

اعتمدنا في تحقيقنا لهذا الكتاب الطيب المبارك على نسختين خطيتين، وهما:

النسخة الأولى: وهي نسخة محفوظة في المكتبة السليمانية باستنبول برقم (١١٥٩)، وهي نسخة جيدة، تقع في (١٤٠) لوحة، وفي اللوحة (٢٣) سطرًا، وفي السطر حوالي (١٠) كلمات تقريبًا، كتبت بخط نسخ عادي، وناسخها: علي بن خضر العمروسي المالكي عام (١١٢٤هـ)، وجاء على طرتها: (هذه حواشي العلامة ابن أبي شريف على شرح عقائد النسفي للسعد، شكر الله سعيهم ورحمهم ورضي الله عنهم ونفعنا بهم، آمين). وجعلناها أصلاً لتحقيقنا.

النسخة الثانية: وهي نسخة محفوظة في المكتبة السليمانية باستنبول برقم (٧٥٥)، وهي تقع في (١١٧) لوحة، وفي اللوحة (٢٣) سطرًا، وفي السطر حوالي (١١) كلمة تقريبًا، وكتبت بخط دقيق، وجاء على طرتها: (حاشية العلامة ابن أبي شريف على شرح العقائد). ورمزنا لها بالرمز (ب) في التحقيق.



عملنا في الكتاب

سار عملنا في الكتاب وفق المنهج التالي:

١- نسخ النص نسخًا علميًّا دقيقًا من نسخة الأصل.

٢- مطابقة النص ومراجعته على النسخة (ب).

٣- تخريج الآيات القرآنية وفق مواضعها من المصحف الشريف.

٤- تخريج الأحاديث النبوية الشريفة وفق مواضعها من كتب السنة النبوية المطهرة.

٥- التعليق على المواضع التي تحتاج زيادة إيضاح، أو بسط مسألة، أو بيان مشكل.

٦- ترقيم النص حسب قواعد الترقيم الحديثة.

٧- صنع مقدمة حول كتاب شرح العقائد النسفية للتفتازاني ومنهجه، وعناية العلماء به.

٨- صنع ترجمة وافية للإمام نجم الدين النسفي صاحب العقائد، وترجمة وافية للإمام سعد الدين التفتازاني صاحب شرح العقائد النسفية.

٩- صنع ترجمة وافية للمؤلف الكمال ابن أبي شريف صاحب الحاشية.

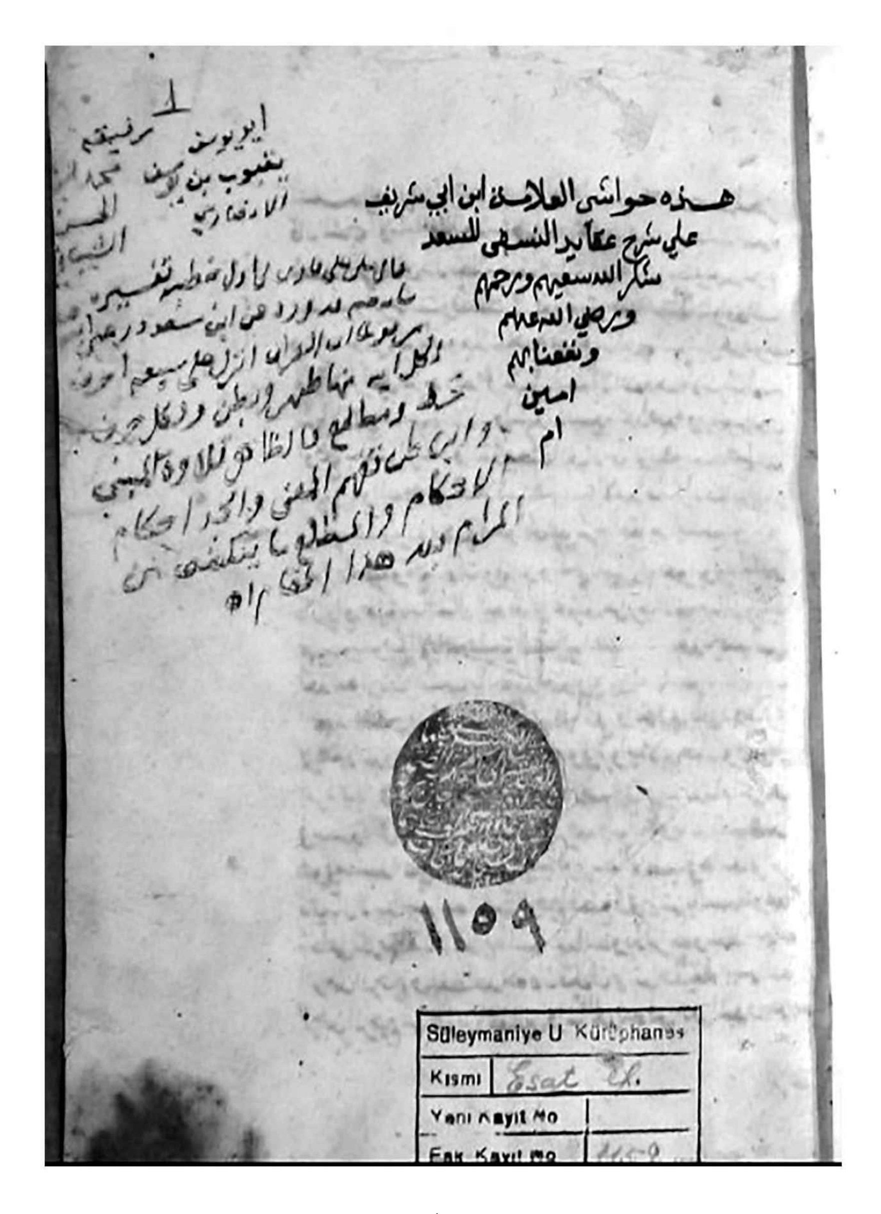
١٠- عمل فهارس تفصيلية لأبواب الكتاب.

وأخيرًا فهذا هو جهد المقل، والمرجو ممن يطلع على كتابنا فيجد فيه عيبًا أن يبادرنا بالنصيحة، والتصويب، فكلّ معرض للخطأ، ولا كمال إلا لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم.

المحقق

نماذج من صور النسخ الخطية


هذه حواشي العلامة ابن أبي شريف
على شرح عقائد النسفي للسعد
شكر الله سعيهم ورحمهم
ورضي الله عنهم
ونفعنا بهم
آمين
ام

١١٥٩

صور النسخ الخطية

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وسلم
قال الشيخ الإمام العالم العلامة كمال الدين محمد بن أبي شريف عاملهم الله
بلطفه الخفي حمدا لمن دل نظام خلقه الباهر على وحدانيته وشهد دوام
فضله الوافر برحمانيته ونطقت آثار قدرته بتوحيده بصفاته وأفعاله
وتفرده بعظمة كبريائه وجلاله أحمده على نعم من أجلها التوفيق لحمده وكيف
لا والشكر كفيل بمزيد رفده وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له
شهادة هي أساس الاعتقاد وأشهد أن سيدنا محمدا عبده ورسوله الذي
أوضح به سبيل الرشاد وأنقذ ببعثته العباد من الزيغ والعناد صلى الله
عليه وعلى آله وصحبه صلاة متضاعفة الأمداد متزايدة بتأبد الآباد
وسلم تسليما وبعد فهذه حواش على شرح العقائد النسفية توضح
أسراره الخفية وتمنح نفحات وفوائد وتسمح للمجتدي بعوائد من زوائد
حداني إلى تعليقها ما أسأل الله تعالى تحقيقه من رجاء النفع بها إنه قريب
مجيب وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب بعد تيمنه بالبسملة
الحمد لله أردف التسمية بالتحميد اقتداء في الافتتاح بأسلوب الكتاب
المجيد وعملا بروايات حديث الابتداء كلها ففي رواية لأبي داود وغيره
كل كلام لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أجذم وفي رواية لابن حبان وغيره كل
أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أقطع وفي رواية للإمام أحمد
في مسنده كل أمر ذي بال لا يفتتح بذكر الله فهو أبتر أو قال أقطع هكذا
هو في مسنده على التردد وفي رواية أوردها الخطيب في جامعه كل أمر
ذي بال لا يبدأ ببسم الله الرحمن الرحيم أقطع وفي الابتداء بالبسملة والحمدلة
معا عمل بكل منها لأن الابتداء بهما ابتداء بحمد الله وبذكر الله وبلفظ بسم الله
الرحمن الرحيم وبلفظ الحمد لله فإن قيل إن الابتداء حقيقة ببسم الله
الرحمن الرحيم من هذين اللفظين وأما الحمد لله فمن جملة المبدأ وبسم الله
الرحمن

الرحمن الرحيم فالعمل بروايتهما معا متعذر أجيب بوجهين أحدهما
أن الابتداء محمول على العرفي الذي يعتبر ممتدا لا الحقيقي فجملة البسملة
والحمدلة والتشهد معهما والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم حيث
ذكر ابتداء عرفا لما يقصد ذكره بعدها الثاني أن المراد بالابتداء ما يصدق
بكل من الحقيقي والإضافي فالبسملة مبدوء بها حقيقة والحمد مبدوء به
بالإضافة إلى ما بعده واعلم أن السؤال إنما يرد بناء على أن الباء في قوله
بسم الله وفي قوله بحمد الله ونحوهما صلة يبدأ وهو المتبادر ويمكن
جعلها للاستعانة والاستعانة بشيء لا تنافي الاستعانة بآخر أو
للملابسة وهي تصدق بوقوع الابتداء بالشيء على وجه الجزئية وبذكره
قبل الشروع في الشيء بلا فصل فيجوز أن يجعل أحدهما جزءا من الشيء
ويذكر الآخر قبله بدون فصل فإذا اتصل به فكأنهما صارا شيئا
واحدا فيكون الابتداء التلبس بهما على وجه التبرك في الفعل
المبدوء بكلمة كما في ابتدائه فقط وأما بيان معنى الحمد واللام وهل
جملة الحمد خبرية أو إنشائية فلطول العبارة عنه لا يليق بهذه الحاشية
المتوحد بجلال ذاته قد كثر استعمال المصنفين في خطبهم لفظ
المتوحد والمتقدس ونحوهما مع أن الأسماء توقيفية على المرجح وهو
قول الأشعري ولم يرد بذلك سمع وإن ورد أصلها كالأحد والواحد
وما بمعناه كالقدوس بالنسبة إلى المتقدس وحينئذ فإطلاقها
على قول القاضي أبي بكر وهو أنه يجوز إطلاق اللفظ عليه تعالى
إذا صح اتصافه بمعناه ولم يوهم نقصا وإن لم يرد به سمع أو على
مختار حجة الإسلام والإمام الرازي من جواز الإطلاق دون توقيف
في الوصف حيث لم يوهم نقصا دون الاسم لأن وضع الاسم له تعالى
نوع تصرف بخلاف وصفه تعالى بما معناه ثابت له واعلم أن صيغة



صور النسخ الخطية

الأصحاب هو الذي ذكره البيهقي في شعب الإيمان فقال ذهب
ذاهبون إلى أن الرسل من البشر أفضل من الرسل من الملائكة
والأولياء من البشر أفضل من الأولياء من الملائكة وذهب
آخرون إلى أن الملأ الأعلى مفضلون على سكان الأرض ولكل من
القولين وجه انتهى ثم رشاق الاستدلال من الجانبين
وبعض الأشاعرة أي القاضي وأبو عبد الله الحليمي كاملة
بالفعل أي متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل
دون خروج من القوة إلى الفعل على التدريج كما للبشر ومن غير
شائبة جهل أو نقص كالشهود والغضب مثلا أن
لما دي البشر وزاد عنهما ينشأ الشهوة كالزنا والسكر بالنسبة
إلى الشهوة وكقتل النفس ونهب الأموال بالنسبة إلى الغضب
مبني ذلك على الأصول الفلسفية أي من كون
الملائكة من المجردات عن الهيولى والصورة وأنهم يقدرون
ويعلمون وهو باطل بل الملائكة أجسام نورانية كما قرر
في محله ولا يقدرون إلا على ما أقدرهم الله سبحانه عليه
ولا يعلمون إلا ما علمهم الله سبحانه كما دل عليه الكتاب العزيز
وبالتقديم أولى أي في قوله تعالى كل آمن بالله وملائكته
وكتبه ورسله ثم القايل بالفصل هو بالصاد المهملة
أي الفرق في أمر التجرد أي على ما زعمتم من أن الملائكة
من المجردات فهو إلزام لهم وعبارة شرح المقاصد سالمة عن ذكر
التجرد فقال فيه والجواب أن الكلام سيق لرد مقالة النصارى
وغلوهم في المسيح وادعائهم فيه مع النبوة النبوة بل الألوهية
والترفع عن العبودية لكونه روح الله ولد بلا أب ولكونه

يبري

145

يبرئ الأكمه والأبرص والمعنى لا يرتفع عيسى على العبودية ولا من
هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا أب لهم ولا أم
لهم ويقدرون على ما لا يقدر عليه عيسى والله سبحانه ولي
التوفيق والهادي إلى سواء الطريق تم الكتاب والحمد لله أولا
وآخرا والصلاة والسلام على سيدنا محمد باطنا وظاهرا وعلى
آله وصحبه أجمعين أواخر صفر عام ٨٩٥ نجز تعليق ذلك
أفقر العباد وأحوجهم إلى الله تعالى الراجي كرم الله علي بن خضر
العمروسي المالكي وكان الفراغ منه يوم الجمعة المبارك حادي
عشر شوال سنة أربع وعشرين ومائة وألف من الهجرة
النبوية على صاحبها أفضل الصلاة
والسلام وعلى آله
وصحبه
أجمعين
آمين
آم

صور النسخ الخطية

صور النسخ الخطية

صور النسخ الخطية

وهو مبني ذلك على الأصل [illegible] الفلسفة إلا من كون الملائكة من المجردات عن
الهيولى والصورة، وأنهم يقدرون ويعلمون، وهو باطل بل الملائكة أجسام نورانية
كما قرر في محله ولا يقدرون إلا على ما أقدرهم الله سبحانه عليه ولا يعلمون إلا ما
علمهم سبحانه كما دل عليه الكتاب العزيز [illegible]
كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ثم لا قائل بالفصل هو [illegible]
[illegible] على زعمه من أن الملائكة من المجردات
فهو إلزام لهم وعبارة شرح المقاصد [illegible]
قال [illegible] أن الكلام سيق لرد مقالة النصارى [illegible]
[illegible] المسيح وادعائهم فيه معنى النبوة بل الألوهية
والترفع عن العبودية لكونه روح الله وله
بلا أب ولكونه يبرئ الأكمه والأبرص و[illegible]
عن حد العبودية [illegible]
[illegible] والملائكة الذين لا أب لهم ولا أم
لهم ويقدرون على ما لا يقدر عليه
[illegible] والله سبحانه وتعالى
[illegible] الموضع [illegible]
[illegible] الحمد
لله وصلى الله على سيدنا
محمد وآله وصحبه وسلم
وحسبنا الله ونعم
الوكيل تمت [illegible]
[illegible]

متن العقيدة النسفية

قال النسفي رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

قـالَ أهـلُ الحقّ: حقائـقُ الأشـياءِ ثابتةٌ، والعلـمُ بها مُتَحقـقٌ خلافًا للسوفسـطائية. وأسـبابُ العلمِ للخلـقِ ثلاثةٌ: الحواسُّ السـليمةُ، والخبـرُ الصادقُ، والعقـلُ. فالحواسُّ خمسٌ: السـمعُ، والبصرُ، والشـمُّ، والذوقُ، واللمسُ. وبكل حاسـةٍ منهـا يُوقف على ما وُضِعَت هي له: كالسمعِ، والذوقِ، والشمِّ. والخبرُ الصادقُ على نوعين:

(**أحدهُمـا**) الخبـرُ المتواترُ، وهو الخبرُ الثابتُ على ألسـنةِ قـومٍ لا يُتصورُ تواطؤهُم على الكَذِبِ، وهو مُوجِبٌ للعلمِ الضروريّ، كالعلمِ بالملوكِ الخاليةِ في الأزمنةِ الماضيةِ والبُلدانِ النائيةِ.

(**والثانـي**) خبرُ الرسـولِ المؤيَّدِ بالمعجزةِ، وهو يُوجبُ العلمَ الاسـتدلاليَّ، والعلمُ الثابتُ بهِ يُضاهي العلمَ الثابتَ بالضرورةِ في التيقنِ والثباتِ. وأما العقلُ: فهو سببٌ للعلمِ أيضًا، وما ثبتَ منه بالبديهةِ فهو ضروريٌّ كالعلمِ بأنَّ كلَّ الشيءِ أعظمُ من جزئِهِ، وما ثبتَ منهُ بالاستدلالِ فهو اكتسابيٌّ.

والإلهـامُ ليسَ من أسـبابِ المعرفةِ بصحةِ الشـيءِ عندَ أهلِ الحـقِّ، والعالمُ بجميعِ أجزائِـهِ مُحـدَثٌ، إذ هـو أعيانٌ وأعراضٌ. فالأعيـانُ ما له قيامٌ بذاتِهِ، وهـو إما مركبٌ وهو الجسمُ، أو غيرُ مركبٍ كالجوهرِ وهو الجزءُ الذي لا يتجزأ.

والعَـرَضُ ما لا يقـومُ بذاتِهِ ويَحدُثُ في الأجسـامِ والجواهرِ كالألـوانِ، والأكوانِ، والطُّعُـومِ، والروائـحِ. والمحدِثُ للعالم هو الله تعالى الواحـدُ القديمُ الحيُّ القادرُ العليمُ

السميعُ البصيرُ الشائي المريدُ ليس بِعَرَضٍ، ولا جسمٍ، ولا جوهرٍ، ولا مُصوَّرٍ، ولا محدودٍ، ولا معدودٍ، ولا متبعِّضٍ، ولا متجزّئ، ولا مُتَركّبٍ، ولا متناهٍ، ولا يُوصف بالماهيةِ، ولا بالكيفيةِ، ولا يتمكَّنُ في مكانٍ، ولا يجري عليهِ زمانٌ، ولا يُشبههُ شيءٌ، ولا يَخرُجُ عن علمِهِ وقدرتِهِ شيءٌ.

ولـه صفاتٌ أزليةٌ قائمةٌ بذاتِهِ وهي لا هُو ولا غيرُهُ، وهي العلمُ، والقدرةُ، والحياةُ، والقوةُ، والسمعُ، والبصرُ، والإرادةُ، والمشيئةُ، والفعلُ، والتخليقُ، والترزيقُ، والكلامُ، وهو متكلمٌ بكلامٍ هو صفةٌ لـهُ أزليةٌ ليس من جنسِ الحروفِ والأصواتِ وهو صفةٌ منافيةٌ للسكوتِ والآفةِ، والله تعالى متكلمٌ بها آمرٌ ناهٍ مخبِرٌ، والقرآنُ كلامُ الله تعالى غيرُ مخلوقٍ، وهو مكتوبٌ في مصاحِفِنا، محفوظٌ في قلوبِنا، مقروءٌ بألسنتِنا، مسموعٌ بآذانِنا، غيرُ حالّ فيها.

والتكوينُ صفةٌ لله تعالى أزليةٌ، وهو تكوينُهُ للعالمِ ولكل جُزءٍ من أجزائِهِ لوقتِ وجودِهِ، وهو غيرُ المكوَّنِ عندَنا، والإرادةُ صفةٌ لله تعالى أزليةٌ قائمةٌ بذاتِهِ تعالى.

ورؤيةُ الله تعالى جَائزَةٌ في العقلِ واجبةٌ بالنقلِ، وقد وردَ الدليلُ السَّمعيُّ بإيجاب رؤيةِ المؤمنينَ لله تعالى في دارِ الآخرةِ، فيُرى لا في مكانٍ، ولا على جهةٍ من مُقابلةٍ أو اتصالِ شُعاعٍ أو ثبوتِ مسافةٍ بين الرائي وبينَ الله تعالى، والله تعالى خالقٌ لأفعالِ العبادِ مِن الكفرِ والإيمانِ، والطاعةِ والعصيانِ وهي كُلُّها بإرادتِهِ، ومشيئتِهِ، وحُكمِهِ، وقضيتِهِ، وتقديرِهِ، وللعبادِ أفعالٌ اختياريةٌ يُثابونَ بها ويُعاقبونَ عليها، والحسنُ منها برضاءِ الله تعالى، والقبيحُ منها ليسَ برضائِهِ تعالى، والاستطاعةُ مع الفعلِ وهي حقيقةُ القدرةِ التي يكونُ بها الفِعلُ، ويقعُ هذا الاسمُ على سلامةِ الأسبابِ والآلاتِ والجوارحِ، وصِحةُ التكليفِ تَعتمِدُ هذه الاستطاعَةَ، ولا يُكلفُ العبدُ بما ليس في وُسعِهِ.

وما يُوجَدُ من الألمِ في المضروبِ عَقيبَ ضربِ إنسانٍ، والانكسارِ في الزجاجِ عقيبَ كَسرِ إنسانٍ وما أشبههُ، كلُّ ذلك مخلوقٌ لله تعالى لا صُنعَ للعبدِ في تخليقِهِ. والمقتولُ ميتٌ بأجلِهِ، والموتُ قائمٌ بالميتِ مخلوقٌ لله تعالى، لا صُنعَ للعبدِ فيه تخليقًا ولا اكتسابًا، والأجلُ واحدٌ، والحرامُ رزقٌ، وكلٌّ يستوفي رِزقَ نفسِهِ حلالاً كانَ أو

حرامًا، ولا يُتصورُ أن لا يأكلَ إنسـانٌ رزقَهُ أو يأكلَ غيرُهُ رزقَهُ، والله تعالى يُضِلُّ من يشاءُ، ويهـدي من يشـاءُ، وما هُو الأصلـحُ للعبدِ فليسَ ذلـك بواجبٍ علـى الله تعالى، وعذابُ القبـرِ للكافريـنَ ولبعضِ عُصـاةِ المؤمنيـنَ، وتنعيمُ أهلِ الطاعـةِ في القبرِ، وسـؤالُ منكرٍ ونكيرٍ ثابتٌ بالدلائلِ السَّـمعيةِ، والبعثُ حقٌّ، والوَزنُ حقٌّ، والكتابُ حقٌّ، والسؤالُ حقٌّ، والحوضُ حقٌّ، والصِّراطُ حقٌّ، والجنةُ حقٌّ، والنارُ حقٌّ وهما مخلوقتانِ الآن، موجودتَانِ باقيتانِ لا تَفنيانِ ولا يَفنَى أهلُهُما.

والكبيـرةُ لا تُخـرِجُ العبـدَ المؤمنَ من الإيمـانِ ولا تُدخِلُهُ في الكُفـرِ، والله تعالى لا يَغفِرُ أنْ يُشرَكَ بِهِ ويغفِرُ ما دونَ ذلكَ لمن يشاءُ مِنَ الصغائِرِ والكبائِرِ، ويجوزُ العِقابُ على الصغيرةِ والعفوُ عن الكبيرةِ إذا لم يَكن عنِ استحلالٍ، والاستحلالُ كُفرٌ.

والشفاعَةُ ثابتةٌ للرسلِ والأخيارِ في حقّ أهلِ الكبائرِ بالمستفيضِ من الأخبارِ، وأهلُ الكبائـرِ مِن المؤمنيـنَ لا يُخلَّدونَ في النَّـارِ وإن ماتوا من غيرِ توبةٍ. والإيمانُ في الشَّـرعِ: هُـوَ التصديقُ بما جاءَ النبيُّ عليهِ الصلاةُ والسـلامُ بِهِ مِن عنـدِ الله تعالى، والإقرارُ بهِ، وأمَّا الأعمالُ فهي تَتَزايَدُ في نفسِـهَا، والإيمانُ لا يزيدُ ولا ينقُصُ، والإيمانُ والإسـلامُ واحِدٌ، فـإذا وُجِـدَ مِن العبـدِ التصديقُ والإقـرارُ صحَّ له أنْ يقـولَ: أنـَا مؤمنٌ حَقًّـا، ولا ينبغي أنْ يقولَ: أنـَا مؤمنٌ إنْ شَـاءَ الله، والسَّـعيدُ قد يَشقَى، والشّـقِيُّ قد يَسعَدُ، والتغيُّـرُ يكونُ على السـعادَةِ والشـقَاوَةِ دونَ الإسعَادِ والإشقَاءِ، وهُما من صفاتِ الله تعالى، ولا تَغيرٌ على الله تعالى ولا على صِفَاتِهِ.

وفي إرسـالِ الرُّسُـلِ حِكمَةٌ، وقد أرسلَ الله تعالى رُسُلاً مِنَ البشرِ إلى البشرِ مبشرينَ ومُنذريـنَ ومُبيّنيـنَ للناسِ ما يَحتاجونَ إليهِ من أُمورِ الدُّنيـا والدينِ، وأيَّـدَهم بالمعجزاتِ الناقِضَاتِ للعادَاتِ. وأولُ الأنبياءِ آدمُ عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ وآخرهم محمدٌ ﷺ.

وقَـد رُوي بَيـانُ عددِهِـم في بعضِ الأحاديـثِ، والأولى أنْ لا يقتَصَـرَ على عددٍ في التسـميةِ، فقـد قـالَ الله تعالـى: ﴿مِنۡهُم مَّن قَصَصۡنَا عَلَيۡكَ وَمِنۡهُم مَّن لَّمۡ نَقۡصُصۡ عَلَيۡكَۗ ﴾ [غافـر: ٧٨]، ولا يُؤمَـنُ فـي ذكرِ العددِ أن يُدخَـلَ فيهم مَنْ ليسَ منهـم، أو يُخرَجَ منهم من هُـوَ فيهم، وكُلُّهُم كانوا مُخبرينَ مُبلّغيـنَ عن الله تعالى صَادقينَ نَاصِحينَ، وأفضلُ الأنبياءِ

محمدٌ عليهِ الصلاةُ والسلامُ، والملائكةُ عِبادُ الله تعالى العاملونَ بأمرِهِ، ولا يُوصَفُونَ بِذُكُورَةٍ ولا أُنُوثَةٍ.

ولله تعالى كُتبٌ أنزَلَها على أنبيائِهِ، وبيّنَ فيها أمرَهُ ونهيَهُ، ووعدَهُ ووعيدَهُ، والمعراجُ لرسولِ الله ﷺ في اليقظَةِ بشخصِهِ إلى السماءِ، ثم إلى ما شاءَ الله تعالى مِن العُلى حَقٌّ.

وكراماتُ الأولياءِ حَقٌّ، فَيُظهِرُ الكرامةَ على طريقِ نقضِ العادَةِ للولي من قطعِ المسافَةِ البعيدةِ في المُدةِ القليلةِ، وظهورِ الطعامِ والشرابِ واللباسِ عند الحاجَةِ، والمشي على الماءِ، والطيرانِ في الهواءِ، وكلامِ الجَمَادِ والعجماءِ، وغيرِ ذلك من الأشياءِ، ويكونُ ذلكَ معجزةً للرسولِ الذي ظَهرتْ هذه الكَرامَةُ لواحدٍ من أمّتِهِ، لأنه يَظهَرُ بها أنه وليٌّ ولنْ يكونَ وليًّا إلا أنْ يكونَ مُحقًّا في دِيَانَتِهِ، وديانتُهُ الإقرارُ برسالةِ رسولِهِ.

وأفضلُ البشرِ بعدَ نبينا أبو بكرٍ الصديقُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ثم عمرُ الفاروقُ، ثم عثمانُ ذو النورينِ، ثم عليٌّ المُرتضى. والخلافَةُ ثابتَةٌ على هذا الترتيبِ أيضًا. والخلافةُ ثلاثونَ سنةً، ثم بعدَها مُلكٌ وإمارةٌ.

والمسلمونَ لا بدَّ لهم من إمامٍ ليقومَ بتنفيذِ أحكامِهِم، وإقامَةِ حُدودِهِم، وسَدّ ثُغورِهِم، وتجهيزِ جيوشِهِم، وأخذِ صدقاتِهِم، وقهرِ المُتَغَلبَةِ والمُتَلَصّصَةِ، وقطاعِ الطريقِ، وإقامَةِ الجُمَعِ والأعيادِ، وقطعِ المنازعاتِ الواقعةِ بينَ العبادِ، وقبولِ الشهاداتِ القائمةِ على الحقوقِ، وتزويجِ الصِّغَارِ والصَّغَائِرِ الذينَ لا أولياءَ لهم، وقِسمةِ الغنائمِ ونحوِ ذلك.

ثم ينبغي أن يكونَ الإمامُ ظاهرًا لا مُختفيًا ولا مُنتظرًا، ويكونَ من قريشٍ، ولا يجوزُ من غيرِهم، ولا يَختَصُّ ببني هاشمٍ وأولادِ عليٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ولا يُشتَرَطُ في الإمامِ أن يكونَ معصومًا، ولا أن يكونَ أفضل من أهلِ زمانِهِ، ويُشتَرَطُ أن يكونَ من أهلِ الولايةِ المطلقةِ الكاملةِ، سائِسًا قادرًا على تنفيذِ الأحكامِ، وحفظِ حدودِ دارِ الإسلام، واستخلاصِ حَقّ المظلومِ من الظالمِ، ولا يَنعزِلُ الإمامُ بالفسقِ والجَوْرِ. وتجوزُ الصَلاةُ خلفَ كُلّ برٍّ وفاجرٍ، ويُصلّى على كلّ بَرٍّ وفاجرٍ، ويُكفُّ عن ذكرِ الصحابَةِ إلا بخيرٍ.

وَنَشهَدُ بالجنةِ للعشَرَةِ الذينَ بَشَّرَهُمُ النبيُّ ﷺ بالجنةِ، ونرى المَسحَ على الخُفينِ في الحَضَرِ والسَّـفَرِ، ولا نُحَرّمُ نبيذَ التمرِ. ولا يَبلغُ وليٌّ دَرَجَةَ الأنبياءِ أصلاً، ولا يَصِلُ العبدُ إلى حيثُ يَسـقُطُ عنهُ الأمرُ والنهيُ. والنصوصُ تُحمَلُ على ظَواهِرِهَا، والعدولُ عنها إلى معانٍ يَدّعيها أهلُ الباطنِ إلحادٌ، ورَدُّ النصوصِ كُفرٌ، واسـتحلالُ المعصيةِ والاستهانةُ بها كُفرٌ، والاسـتهزاءُ على الشريعةِ كُفرٌ، واليأسُ مِن رحمةِ الله تعالى كُفرٌ، والأمنُ من عَذَابِ الله تعالى كُفرٌ، وتصديقُ الكاهِنِ بما يُخبِرُهُ عن الغَيبِ كُفرٌ. والمَعدُومُ ليس بشيءٍ.

وفي دُعاءِ الأحياءِ للأمواتِ وصَدَقَتِهِم عنهم نفعٌ لهم، والله تعالى يُجيبُ الدعواتِ، ويَقضي الحَاجَاتِ. وما أخبَـرَ به النبيُّ ﷺ من أشـراطِ السـاعةِ مِن خروجِ الدّجالِ، ودَابةِ الأرضِ، ويأجـوجَ ومأجـوجَ، ونزولِ عيسـى عليهِ السـلامُ مِنَ السـماءِ، وطلوعِ الشـمسِ مـن مَغرِبِهـا فهو حـقٌّ. والمجتهدُ قد يُخطِئ وقد يُصيبُ، ورُسـلُ البَشَـرِ أفضلُ من رُسُـلِ الملائكةِ، وَرُسُـلُ الملائكةِ أفضلُ من عَامّةِ البَشَرِ، وَعَامّةُ البَشَرِ أفضلُ من عَامّةِ المَلائِكَةِ، والله أعلمُ.



بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

وصلّى الله على سيِّدنا محمد وسلَّم

قـال الشـيخ الإمـام العالـم العلامة كمـال الدين محمد بـن أبي شـريف عامله الله بلطفه الخفي حمدًا لمن دلَّ نظام خلقه الباهر على وحدانيته، وشـهد دوام فضله الوافي برحمانيتـه ونطقت آثـار قدرته بتوحده بصفاته وأفعاله، وتفـرده بعظمة كبريائه وجلاله؛ أحمده على نعم من أجلها التوفيق كحمده، وكيف لا والشكر كفيل بمزيد رفده، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له شهادة هي أساس الاعتقاد، وأشهد أن سيدنا محمدا عبده ورسـوله الذي أوضح به سـبيل الرشـاد وأنقذ ببعثته العباد من الزيغ والعناد صلى الله عليـه وعلـى آله وصحبه صـلاة متضاعفة الأمداد مترادفة أبد الآباد وسـلم تسـليما، وبعـد: فهذه حواشٍ على شـرح العقائد النسـفية توضح أسـراره الخفيـة وتمنح تتمات وفوائـد وتسـمح للمحتذي بفوائـد وزوائد [حذائي][1] إلى تعليقها ما أسـأل الله تحقيقه مـن رجاء النفع بها إنه قريب مجيب، وما توفيقـي إلا بـالله عليـه توكلـت وإليـه أنيـب.



(١) هكذا بالأصل.

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحَمْدُ لله ....

[شرح المقدمة]

بعد تيمنه بالبسملة الحمد لله أردف التسمية بالتحميد اقتداء في الافتتاح بأسلوب الكتاب المجيد وعملاً بروايات حديث الابتداء كلها، ففي رواية أبي داود[1] وغيره[2]: «كُلُّ كَلَامٍ لَا يُبْدَأُ فِيهِ بِالْحَمْدُ للهِ فَهُوَ أَجْذَمُ»، وفي رواية لأبي حبان[3] وغيره[4]: «كُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَا يُبْدَأُ فِيهِ بِالْحَمْدِ للهِ فَهُوَ أَقْطَعُ»، وفي رواية للإمام أحمد في مسنده[5]: «كُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَا يُفْتَتَحُ بِذِكْرِ اللهِ فَهُوَ أَبْتَرُ» أو قال: «أَقْطَعُ» هكذا هو في مسنده على التردد، وفي رواية أوردها الخطيب في جامعه[6]: «كُلُّ أَمْرٍ ذِى بَالٍ لَا يُبْدَأُ فِيهِ بِبِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ

(١) أخرجه أبو داود (٤/ ٢٦١، رقم ٤٨٤٠).

(٢) أخرجه ابن ماجه (١/ ٦١٠، رقم ١٨٩٤)، والنسائي في الكبرى (٦/ ١٢٧، رقم ١٠٣٢٨).

(٣) أخرجه ابن حبان (١/ ١٧٣، رقم ١).

(٤) أخرجه البيهقي (٣/ ٢٠٨، رقم ٥٥٥٩)، والدارقطني (١/ ٢٢٩).

(٥) أخرجه أحمد (٢/ ٣٥٩).

(٦) أخرجه الخطيب في الجامع لأخلاق الراوي (١/ ٢٦٤).

المتوحِّدِ بِجلَالِ ذاتِهِ وكَمالِ صِفاتِـهِ، ....

الرَّحِيمِ أَقْطَعُ»، وفي الابتداء بالبسملة والحمدلة معاً عمل بكل منهما؛ لأن الابتداء بهما ابتداء بحمد الله وبذكر الله وبلفظ بسم الله الرحمٰن الرحيم، وبلفظ الحمد لله؛ فإن قيل: إن الابتداء حقيقة ببسم الله الرحمٰن الرحيم من هذين اللفظين، وأما الحمد لله فمن جملة المبدوء ببسم الله الرحمٰن الرحيم؛ فالعمل بروايتهما معاً متعذر!

أجيب بوجهين:

أحدهما: إن الابتداء محمول على العرفي الذي يعتبر ممتدًّا لا الحقيقي؛ فجملة البسملة والحمد بل والتشهد معهما والصلاة على النبي ﷺ حيث ذكرا مبدوء عرفًا لما يقصد ذكره بعدها.

الثاني: أن المراد بالابتدء ما يصدق بكل من الحقيقي والإضافي؛ فالبسملة مبدوء بها حقيقة والحمد مبدوء به بالإضافة إلى ما بعده، واعلم! أن السؤال إنما يرد بنا على أن الباء في قوله: (ببسم الله) وفي قوله: (بحمد الله) ونحوهما صلة يبدأ وهو [المتبار][1]، ويمكن جعلها للاستعانة، والاستعانة بشيء لا تنافي الاستعانة بآخر، أو للملابسة وهي تصدق بوقوع الابتداء بالشيء على وجه الحزبية وبذكره قبل الشروع في الشيء بلا فصل، فيجوز أن يجعل أحدهما جزءاً من الشيء، ويذكر الآخر قبله بدون فصل؛ فإذا اتصل به فقد لابسه فصارا شيئًا واحدًا؛ فيكون الابتداء أن التلبس بهما على وجه التبرك في الفعل المبدوء بكماله كما في ابتدائه فقط، وأما بيان معنى الحمد واللامين، وهل جملة الحمد خبرية أو إنشائية فلطول العبارة عنه لا يليق بهذه الحاشية.

قوله: (المتوحد بجلال ذاته) قد كثر استعمال المصنفين في خطبهم لفظ المتوحد والمتقدس، ونحوهما مع أن الأسماء توقيفية على المرجح، وهو قول الأشعري، ولم

---

(١) هكذا بالأصل وبالنسخة (ب): المتبادر.

....

يرد بذلك سمع، وإن ورد أصلها كالأحد والواحد وما ينحو معناه كالقدوس بالنسبة إلى المتقدس وحينئذ فإطلاقها على قول القاضي أبي بكر وهو أنه يجوز إطلاق اللفظ عليه تعالى إذا صح اتصافه بمعناه، ولم يوهم نقصًا، وإن لم يرد به سمع أو على مختار حجة الإسلام والإمام الرازي من جواز إطلاق دون توقيف في الوصف؛ حيث لم يوهم نقصًا دون الاسم لأن وضع الاسم له تعالى نوع تصرف بخلاف وصفه تعالى بما معناه ثابت له، واعلم أن صيغة التفعل تكون للصيرورة بدون صنع كقولهم: «تحجر الطين» أي صار حجرًا بلا عمل وتسبب بمعالجة، ومنه التلون والتولد وتكون للتكلف وتكون لمطاوعة فعَّل بالتضعيف وكل من هذه المعاني محال في حق الله تعالى، أما الصيرورة فلأن معناها الكون بطريق الانتقال وهو على الباري محال فتحمل الصيغة في حقه تعالى على اتصافه بالوحدة أو القدس ونحوهما دون أمر اقتضى ذلك سوى ذاته المقدسة ودون تأثير مؤثر، وأما التكلف فلأن [معاناة][1] الفعل ليحصل وهو محال في حقه تعالى فتحمل الصيغة بالنسبة إلى هذا المعنى على الكمال إذ الفعل الذي... ليحصل يكون حصوله عند العقلاء أولى من لا حصوله والكمال كون حصول الشيء أولى من لا حصوله فمعنى التوحيد على هذا المصنف بالوحدة الكاملة، وأما المطاوعة فلأن أصل معناها التأثر بمصدر الفعل المطاوع وهو محال عليه تعالى، لكن مطاوعة كل شيء بحسبه فيحمل على معنى يليق به كالمعتقد وحدانيته لنصبه بالأدلة القاطعة عليها، وقد تأتي صيغة تفعل بمعنى أصل الفعل؛ مثل: تعجبت وعجبت. وتبين الأمر وبان إذا تقرر ذلك.

فالتوحد معناه التفرد؛ يقال: توحد برأيه إذا تفرد به واستغل، فالباء في عبارة الكتاب صلة المتوحد وهو الظاهر ويصح كونها للملابسة فعلى كونها صلة يصح كون التفعل بمعنى أصل الفعل، ومعنى التوحد بجلال الذات وكمال الصفات على هذا عدم شركة الغير في شيء منهما ويصح المعنى الذي تقدم تأويل الصيرورة به، ومعنى التوحد على

---

(١) هكذا بالأصل وبالنسخة (ب): معناه.

المُتقدِّسِ في نُعُوتِ ....

هـذا أن ثبـوت وحدة جلال الذات وكمال الصفات له تعالـى ليس عن تأثير مؤثر ولا عن أمر اقتضاه سـوى ذاته المقدسـة تعالى، وهذا الوجه مع صحته مطابق للمقام وأما كل من تأويلـي التكلـف والمطاوعة فإنه وإن صح لا يطابق المقام وكذا الحمل على أصل الفعل فيـه نبـوء عـن المقام؛ لأن مقام التوحيد بالنسـبة إلـى متعلقاته مقام إطـلاق عليها لا مقام تقييد ببعضها سـواء أورد على أسـلوب سـلب الشـركة أو إثبات الوحدة علـى كون الباء للملابسـة يصح كل من تأويـلات الصيرورة والتكلف والمطاوعـة؛ فالمعنى على الأول اتصافـه تعالـى بأنـه واحد لذاتـه دون موجب ولا مؤثر مع ملابسـة جلال الـذات، وعلى الثاني اتصافه بالوحدة الكاملة مع ملابسة جلال الذات، وعلى الثالث اتصافه بأنه المعتقد [واحدانيته][1] لنصبه الأدلة القاطعة عليها مع ملابسـة جلال الذات، ويصح الحمل على أصـل الفعـل والمعنى حينئذ الواحد بكل اعتبار مع ملابسـة جلال الذات ومعنى الجلال كما دلَّ عليه كلام القشـيري في التحبير: استحقاق أوصاف العلو، وهي الصفات الثبوتية والسـلبية وعلى هذا فالإكـرام المقابل له في الآية إكرام العبـاد بالإنعام عليهم وعلى هذا جرى الغزالي في المقصد الأسـنى، وفسـر بعضهـم الجلال بالصفات السـلبية لأنه يقال فيها جلَّ عن كذا وعن كذا، والإكرام بالثبوتية وممن جرى على ذلك البيضاوي في شرح الأسـماء الحسـنى المسـمى بمنتهى أماني أولي الألباب، والكرماني في شرح البخاري، وفسـر بعضهم الجلال بالصفات الثبوتية والإكرام بالسـلبية عكس التفسـير السابق ويعبر هـؤلاء عن الصفات السـلبية بالنعوت؛ فيقولون: صفات الجـلال ونعوت الإكرام، وهذا هو الأنسب بعبارة الكتاب؛ لأن التعبير مع الجلال بصفات الكمال ومع التنزه عن سمات النقص بالنعوت يُشعر بإرادته.

قولـه: (المتقدس) أي المتنزه من القدس بضم الدال وسـكونها وهو الطهارة، ومنه الأرض المقدسـة أي المطهـرة وبيـت المقـدس؛ أي: بيـت الطهـارة فهو مصـدر ميمي،

(١) هكذا بالأصل، والصواب: وحدانيته.

الجَبروت عَنْ شَـوائِبِ النَّقْصِ وسِـماتِـهِ. والصَّلاةُ عَلَى نَبِيِّه مُحَمَّدٍ المُؤيَّدِ بساطعِ حُجَجِهِ وواضحِ بيِّناتهِ، وعَلى آلهِ وأصحابهِ هُداةِ طريقِ الحقِّ وحُماتِهِ.

وبعدُ؛ فإنَّ مَبْنَى عِلْمِ ....

والطهارة لغة النزاهة عن الأدناس حسية كانت أو معنوية كالذنوب فالمعنى بيت الطهارة عن الذنوب، وقد مضى الكلام في صيغة التفعل.

(**الجَبروت**) فعلوت صيغة مبالغة من الجبر وهو العلو والعظمة، وقد استعمل الجبر لمجرد القهر ثم اتسع فيه فاستعمل المطلق العلو بمعنى العظمة لأنه يسبب القهر وهو المراد هنا، وقد استعمل الجبر بمعنى الإصلاح ومنه جبر الكسير لكنه غير مراد هنا.

و(**الشَّوائِب**) جمع شائبة من الشوب وهو الخلط ثم غلب في الدنس المخالط وهو المراد نفيه هنا إذ المراد التنزيه عن أن يضاف إلى الذات العلية نقص تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا أو (**السِّمات**) جمع سمة وهي العلامة.

قوله: (**بِساطعِ حُجَجِهِ**) الضمير لله تعالى أو لمحمد ﷺ والأول أولى لأن إضافة الحجج والبينات إلى الله أدل على عظمتها، ويتجه عليه جعل ساطع حججه من إضافة الصفة المخصصة إلى الموصوف كما هو الظاهر؛ فيدل على أن آيات نبينا ﷺ أعظم الآيات، وأما على الثاني فالإضافة من قبيل [أخلاق ثياب][1] أي حججه الساطعة لأن حمله على الظاهر مما ينكره الذوق السليم لإيهامه نفي عموم السطوع لها ولا يخفى ما في هذه السجعات من براعة الاستهلال ولا ما في قوله: (**بِساطعِ حُجَجِهِ**) من الاستعارتين المكنية والتخييلية، ولو تصدينا لبيان ما تضمنته الخطبة بكمالها من النكت البيانية والمحسنات البديعية من الترصيع ولزوم ما لا يلزم والمطابقة وغيرها لاستدعى ذلك من حلول الكلام ما لا يليق بالمقام.

قوله: (**وبعدُ فإنَّ**) هو شروع في بيان سبب شرح المختصر المسمى بالمعقائد ولك

---

(١) هكذا بالأصل.

الشَّرائعِ والأَحْكامِ، وأساسَ قَواعِدِ عَقائِدِ الإِسْلامِ، ....

أن تجعل هذه الفاء على توهم أما، وأن تجعلها على تقدير أما محذوفة من الكلام، والواو عـوض عنهـا أو دون تعويض كمـا دلَّ عليه وضع صنيع صاحب المفتـاح آخر فن البيان؛ حيث جمع بينهما بقوله: **(وأمَّا بعدُ)** فإن خلاصة الأصلين.

قوله: (الشَّرائعِ) جمع شريعة وحقيقة الشرع وضع إلهي لما يتعرف العباد منه أحكام عقائدهـم وأفعالهـم وأقوالهـم يترتب عليه صلاحهـم في داري المعـاش والمعاد وذلك الموضـوع بالوضـع الإلهي هو الشـريعة فعلية بمعنى اسـم المفعول ويطلق الشـرع بهذا المعنى أيضاً، وأصل معنى شـرع أظهر، والشـريعة الطريق الظاهر ومورد الماء فالمناسبة بيـن معنيهما المنقول عنه والمنقول إليه حاصلة شـبه الشـريعة في اتبـاع ما دلَّت عليه من الأحـكام وعـدم الزيغ عنـه بالطريق الظاهر في اقتفاء سـالكه حادثة وعـدم الميل عنه، أو بالمـورد الذي ينتابه[1] كل أحد للحاجة العامة، والمراد بـ: **(علم الشـرائع)** علم الأحكام الشـرعية الفرعية كما ينبئ عنه كلامه فيما بعد فعطف الأحكام عليها تفسـيري، ويصح أن يراد بالشـرائع ما يشـمل الحكم والأحـكام الأصلية والفرعية فيكـون عطف خاص على عام.

قوله: (وأسـاسَ قَواعِدِ عَقائِدِ الإِسْـلامِ) المراد كونه أساسًـا من حيث أن الاستدلال على العقائد بالأدلة الشرعية ينبني عليه كما يشعر به إضافة العقائد إلى الإسلام، فإن قيل: القاعـدة قضية كليـة تتعرف منها أحكام جزئيات موضوعها والعقائد منها ما ليس بقاعدة، كقولنـا: صفة العلـم ثابتة لله تعالى صفة القـدرة ثابتة لله تعالى صفـة الإرادة كذلك وعلم الكلام أسـاس العقائد كلها فلم خصَّ القواعد بكونه أساسًـا لها؛ قلنا: لأن ما ليس بقاعدة مـن العقائـد مندرج تحت ما هو قاعـدة فإن الأمثلة التي ذكرت مندرجـة تحت قولنا: كل صفة كمال ثابتة لله تعالى، وهي قاعدة فأساس القواعد أساس لما هو مندرج تحتها ووجه

(١) أي: يقصده.

هُـوَ عِلْـمُ التَّوْحيدِ والصِّفاتِ المَوْسـومُ بِالـكلامِ، المُنْجي مِنْ غَياهِبِ الشُّـكوكِ وظُلُماتِ الأَوْهام.

وإنَّ المُخْتَصَرَ المُسَمَّى بِـ(العَقائِدِ)، للإمَامِ ....

كون علم الكلام مبنيًّا لعلم الأحكام الشرعية وأساساً لقواعد العقائد من الحيثية المذكورة وهي حيثية الاسـتدلال هو أن الاستدلال على كل من الأحكام والعقائد بدليله التفصيلي مـن كتـاب أو سُـنَّة يتوقف على قاعدة كون كل من الكتاب والسُّـنَّة حجـة وذلك موقوف على معرفة الباري سبحانه ليمكن إسناد خطاب التكليف إليه ويعلم لزوم التكليف حينئذ وتتوقف المعرفة على أدلة حدوث العالم ومحل بيانها علم الكلام، ويتوقف الاسـتدلال بهما[1] أيضًا على صدق المبلغ عن الله تعالى، والعلم بصدقه يتوقف على دلالة المعجزة عليـه، ودلالتها تتوقف على امتناع تأثيـر غير القدرة القديمة فيها، ومحل إثبات ذلك علم الـكلام ثـم الإجماع لكونه لا بد من اسـتناده إلى الكتاب أو السُّـنَّة بتوقف الاسـتدلال به علـى ما يتوقف الاسـتدلال بهما عليه، وكـذا القياس في الأحكام لكونـه لا بد من ثبوت حكـم الأصل فيـه بالنص أو الإجماع يتوقف الاسـتدلال به على ذلـك أيضًا وغير قاعدة كون الكتاب والسُّنَّة حجة من قواعد الاستدلال بهما كمباحث النظر، والدليل محل بيانه علم الكلام فهو متوقف عليه بناء على أن مباحث النظر والدليل جزء منه وهو المختار.

قوله: (**هُـوَ عِلْمُ التَّوْحيدِ والصِّفاتِ**) المراد المعنى الإضافي أي العلم الذي يعرفان فيـه، وقرينـة الإرادة نسـبة الوسـم المبني عـن المعنى العلمـي إلى الـكلام، وتصح إرادة المعنى العلمي وتكون نسبة الوسم إلى الكلام لكونه أشهر.

قولـه: (**المُنْجي... إلخ**) تنبيه على فائدة عظمى من فوائده، وقد ضبط المنجي بحاء مهملـة مـع فتح النون اسـم فاعل من التنحيـة بمعنى الإبعاد، وفي بعض النسـخ بجيم مع النون ساكنة ومفتوحة والأول أنسب بالتعدية معنى.

---

(١) أي: بالكتاب والسنة.

الهُمـامِ، قُدْوَة عُلَماءِ الإِسْـلام، نَجْـمِ المِلَّةِ والدِّين، عُمَرَ النَّسَـفِيّ أَعْلـى الله دَرَجَتَهُ في دارِ السَّلام، يَشْتَمِلُ مِنْ هذا الفنِّ عَلَى غُرَرِ الفَرَائد، ....

والغيهب أخص من الظلمة؛ لأن الظلمة الشديدة على ما فسر به في تهذيب الأزهري، ولذا أضيف إلى الشك لأن اللبس فيه أشد إذ لا ترجيح لشيء من طرفيه، وأضيفت الظلمة المطلقة إلى الأوهام.

قوله: (الهُمامِ) بضم الهاء هو العظيم الهمة والقدوة بتثليث القاف من يقتدى به أي يتبع طريقته.

قوله: (نَجْم المِلَّة والدِّين) هما متحدان بالحقيقة مختلفان بالاعتبار لأن الأوامر والنواهي الإلهية من حيث نظام دين، ومن حيث تملى على من يكتبها ملة.

و**(النَّسْفي)**: هو أبو حفص عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل بن محمد بن لقمان السمرقندي الحنفي، قال الذهبي: يقال له مائة مصنف توفي سنة ٥٣٧هـ، وللحنفية نسفيون سواه منهم أبو الليث أحمد بن عمر بن محمد النسفي ثم السمرقندي الفقيه الواعظ توفي بعد أبي حفص بخمس عشرة سنة، وأبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي صاحب الكنز وغيره من التأليف، والبرهان محمد بن محمد النسفي له تصانيف كثيرة والتفسير والفقه والكلام وغيرها، وهو متأخر توفي سنة أربع وثمانين وستمائة [...] وأرَّخ الذهبي وفاته سنة ست وثمانين وستمائة.

قوله: (دار السَّلام) هي الجنة سميت بذلك لسلامة أهلها من كل آفة إذ السلام بمعنى السلامة كالملام بمعنى الملامة، أو لأن خزنتها يحيونهم بالسلام، قال تعالى: ﴿سَلَٰمٌ عَلَيۡكُمۡ طِبۡتُمۡ﴾ [الزمر: ٧٣] أو لأن السلام من أسمائه تعالى فأضيفت إليه تشريفًا لها، ومعنى السلام في أسمائه تعالى ذو السلامة من كل آفة، أو الذي منه وبه نطلب السلامة وجهة تخصيصه بالإضافة إليه على كل منهما لا تخفى على الفطن.

قوله: (غُـرَر الفَرَائد) غرة الشيء خياره وإضافة الغرر هنا إضافة صفة مخصصة

ودُرَرِ الفَوائـدِ، فـي ضمنِ فُصولٍ هـيَ للدِّينِ قواعدُ وَأُصـول، وَأَثناء نصوصٍ هِـيَ لِلْيَقين جَواهرُ وَفُصوص، مَعَ غايةٍ مِنَ التَّنْقيحِ والتَّهْذيبِ، وَنِهايةٍ مِنْ حُسْنِ التَّنظيمِ والتَّرْتيب.

فَحَاوَلْـتُ أنْ أَشْـرَحَهُ شَـرْحاً يُفَصِّـلُ مُجْمَلاتِهِ، ويُبَـيِّـن مُعْضلاتهِ، ويَنْشـرُ مطوياتِهِ، ويُظْهِرُ مُكْنوناتِهِ، مع تَوْجيهٍ لِلْكلامِ في تَنْقيحٍ وتنبيهٍ عَلى ....

إلـى موصوفها أي الفرائد التي هي غـرر أي خيار من الفرائد وإطلاق الفرائد على النكت استعارة لشبهها بها في النفاسة.

وأما (**درر الفوائد**) فمن باب لجين الماء أي فوائد كالدرر وفي بعض النسـخ إضافة الدرر إلى الفرائد بالراء والغرر إلى الفوائد بالأول والمتجه الأول.

قوله: (**وأصول**) عطفه على (**القواعد**) تفسيري لما سيأتي. (**فصوص**): أي كلمات منقولـة عـن أهل الحق لتصديـر الكتاب بقوله: قال أهل الحق بنـاء على أن ما في الكتاب مقولهم بالمعنى أو بعضه بالمعنى وبعضه باللفظ، والفصوص الفاء ما اختير من الجواهر ليرصَّـع بـه الذهب ونحوه فعطفـه على الجواهر عطـف خاص على عام، وفـي قوله أنها لليقين جواهر وفصوص استعارة بالكنايـة [...][1] التخييلية أضمر تشـبيه اليقين الجازم بالعقائـد بالذهب المرصع في نفاسـته، فأثبت لـه الجواهر والفصـوص تخييلًا هذا على مختـار صاحـب التلخيص وأما على ما فـي المفتاح فيقال: أطلق اليقيـن مريداً به الذهب المرصـع لنفاسـته بادعاء ذلك له بقرينة إثبات الجواهر والفصـوص له وإثباتها له تخييلية والغايـة هنا المدى البعيد، و(**التنقيح**) التنقيـة، و(**التهذيب**) التصفية، و(**التنظيم**) هنا ضم الكلمـة إلـى مناسـبتها، و(**الترتيـب**) جعل كل شـيء مرتبته اللائقـة به، والفاء فـي قوله: (**فحاولت**) للسـببية؛ أي: بسـبب هذه الأوصاف الجلية حاولت شرحه، و(**المجمل**) هنا ما لـم يتضح معناه بالتفصيل، و(**المعضل**) بفتح الضاد المعجمة وهو هنا ما اشتدَّ إشكاله، و(**نشـر مطوياته**) بسـط موجزاته، و(**إظهـار مكنوناته**) إيضاح خفاياه فـي تنقيح لا يخفي سقوط اعتراض العز بن جماعة بأن قوله هنا تنقيح مع قوله فيما سبق التنقيح إيطاء لأنه لا

---

(١) غير واضح بالأصل.

المَـرامِ فـي تَوْضيـحٍ وتحقيقٍ لِلْمَسـائلِ غـبَّ تقريـرٍ وتَدْقيقٍ للدَّلائـل إثْرَ تحريرٍ وتفسـيرٍ لِلْمَقاصد بَعْدَ تَمْهيدٍ وتكثيرٍ لِلفَوائِد مع تَجْريد، طاوِياً كَشْحَ ....

إيطاء مع تنكير أحد اللفظين وتعريف الآخر على أن محل الإيطاء قافية البيت أو السجعة، والمعرف هنا ليس قافية، و(**المرام**) المقصد.

وقولـه: (**غبَّ تَقْريـرٍ**) أي: في خلاله وأصل الغبّ في شـرب الإبل ورود يوم وظمأ يـوم، وعنـه قيـل: «زُرْ غِبًّـا[1] تَزْدَدْ حُبًّـا»[2] وهو حديـث رواه البيهقي أوائـل دلائل النبوة والطبرانـي وأبـو نعيم وغيرهم وأصـل التقرير إفادة القرار؛ أي الثبات مـن قَرَّ بالمكان إذا ثبت.

قولـه: (**وتَدْقيقٍ**) فسـر بعضهـم التحقيق هنا بأنه إثبات المسـألة بتدليلهـا، والتدقيق بأنه إثبات دليل المسـألة بدليل آخر وهو تفسـير ملائم لتعليق الشـارح التحقيق بالمسائل والتدقيـق بالدلائـل وعليـه فبينهما تبايـن ويصح كون التدقيـق أخص بأن يقـال التحقيق تفعيـل مـن حـق بمعنى ثبت فهو إثبات المسـألة بدليلها سـواء أكان على وجـه فيه دقة أم لا، والتدقيـق إثباتهـا بدليلهـا على وجه فيه دقة سـواء كانـت الدقة لإثبات دليل المسـألة بدليـل آخـر أو بغير ذلك ممـا فيه دقة، و(**التمهيـد**) التوطئة المقصود ليكـون فهمه بعدها أتم، و(**التجريد**) الإفراد عن الحشـو، وطوى كشـحه عن كذا أعرض عنه وجانبه، وأصل الكشـح ما بين الخاصرة والضلع، وفي قوله: (**طاويًا بالكَشْـح**) المقال اسـتعارة بالكناية

(١) الغِبُّ مِن أوْرَاد الإبِل: أنْ تَرِدَ الماءَ يَوماً، وتَدَعَه يوماً، ثم تَعُودَ، فَنَقَلَهُ إلى الزِّيارة، وإنْ جاء بعد أيام، يقـال: غَـبَّ الرجُـل، إذا جاء زائراً بعد أيام، وقال الحسَـن: في كُلِّ أسْـبُوع. النهاية في غريب الأثر (٣/ ٦٢٩).

(٢) أخرجـه الطبراني في الأوسـط (١٧٥٤)، والبيهقي في الشـعب (٨٣٧١)، وابـن عدي في الكامل (٣/ ٢٢٢) عـن أبـي هريرة، والبـزار (٣٩٦٣)، والبيهقي في الشـعب (٨٣٦٢) عن أبي ذر، وانظر قـول الهيثمـي فـي المجمـع (٨/ ١٧٥)، والطبرانـي فـي الكبيـر (٤/ ٢١) (٣٥٣٥)، والحاكـم (٣/ ٣٩٠) عن حبيب بن مسـلمة، والخطيب في تاريخه (١٠/ ١٨٢) عن عائشـة وانظر الترغيب والترهيب (٣/ ٢٤٨).

المقالِ عَنِ الإطالَةِ والإمْلالِ، ومتجافياً عن طرفي الاقتصاد والإطنابِ والإخلال.

واللهُ الهـادي إِلَى سَـبيلِ الرَّشـاد، وَالمَسْـؤولُ لِنَـيْلِ العِْصمَةِ والسَّـداد، وَهُوَ حَسْـبي ونِـعْمَ الوَكيل.

[...][1] التخييلية، والمعنـى معرضًا بمقالتي عن الإطالة والإملال و(**التَّجافي**) الارتفاع، و(**الِاقْتِصـاد**) التوسـط، و(**الإطناب**) أن يكـون اللفظ زائدا على ما يـؤدي به أصل المراد لفائدة، والإطالة أن يكون زائدًا على ذلك لا لفائدة مع كون الزائد غير [...][2] فهو حشو، والإخلال إيجاد الخلل، والمراد هنا الخلل في دلالة اللفظ بالإجحاف في اختصاره.

وقوله: (**الإِطْنابِ والإِخْلال**) بالجر فيهما على أن مجموعهما بدل من قوله: (**طرفي**) أو بيان للطرفين أجري الإعراب على كل منهما لتعدد المتبوع معنى ويجوز رفعهما على أنهما خبر مبتدأ محذوف، و(**السَّداد**) بالفتح الاستقامة.

قوله: (**وَهُوَ حَسْـبي**) أي بحسـبي بمعنى كافيّ والمقصود بهذه الكلمة إنشاء التوكل عليـه تعالى لا الإخبار بأنـه كافية فعطف قوله: (**ونعْمَ الوَكيل**) عطف جملة إنشـائية على جملة إنشائية وبتقدير أن يراد بقوله: (**وَهُوَ حَسْبي**) الإخبار يجوز تقدير مبتدأ في المعطوف بقرينـة ذكره فـي المعطوف عليه؛ فيكون المعنى وهو نعم الوكيـل من غير تقدير قول بناء علـى قول ابن مالك أن تقديره في الجملة الإنشـائية الواقعـة خبرًا غير لازم أو بتقديره أي مقـول فيـه نعم الوكيل فيكون على كل من التقدير وعدمه عطف إخبارية على إخبارية فلا يرد اعتراض الشارح في شرحي التلخيص بأنه عطف إنشاء على إخبار.



(١) غير واضح بالأصل.

(٢) غير واضح بالأصل.

[تقسيم الأحكام الشرعية]

اعْلَمْ أنَّ الأَحكامَ الشَّرْعِيَّـةَ مِنْها...

[تقسيم الأحكام الشرعية]

قولـه: (**اعْلَـمْ أنَّ الأَحـكامَ الشَّـرْعِيَّـةَ**) الحكم يطلـق لمعان ثلاثة نسـبة أمر إلى آخر إيجابًا أو سلبًا وهو من ماصدقات المعنى اللغوي وإدراك وقوع النسبة أولا وقوعها وهو اصطـلاح منطقي وخطـاب الله المتعلق بفعـل المكلف اقتضاء أو تخييـرًا وهو اصطلاح أصولي والمراد هنا الأول؛ أي النسب التامة المأخوذة من الشرع، وهي معلومات القضايا لا الثاني إذ لا يلائم قوله بعد ذلك والعلم المتعلق بالأولى... إلخ إذ يصير المعنى والإدراك المتعلـق بالإدراكات وهو سـاقط وإن حمل العلم على المسـائل كان المعنى والمسـائل المتعلقـة بـالإدراكات الأولى... إلـخ وإن حمل العلم على الملكـة كان المعنى والملكة المتعلقـة بـالإدراكات ولا يخفى ما فيهما من التكلف ولا المعنـى الثالث؛ لأنه يلزم عليه لوازم فاسدة أحدها فساد تقسيم الأحكام في الشرح إلى متعلق بكيفية العمل وإلى متعلق بالاعتقاد فتعلقها كلها بكيفية العمل فيكون تقسيمها إلى الأمرين تقسيماً للشيء إلى نفسه وغيره، الثاني: انحصار متعلق علم الكلام في الأحكام الخمسـة الوجوب ومقابلاته لأن مـا عـدا الخطاب المذكور هو الخطاب المتعلق بالاعتقاد وهـو علم الكلام فبتقدير إرادة الاصطلاح الأصولي لا يدخل شيء من علم الكلام في المقسم الثالث كون قيد الشرعية مسـتدركًا أو مؤكدًا وليس المراد بالشرعية ما يتوقف على الشرع لأن وجود الباري تعالى

مـا يتعلَّـقُ بِكَيْفيَّــةِ العَمَل، وتُسـمَّى فرعيَّـةً وعمليَّــةً، ومِنْها مـا يَتعلَّقُ بِالاعْتقادِ وتُسـمَّى أصليَّـةً واعتِقاديَّـةً.

والعِلْمُ المتعلِّقُ بالأُولى يُسَمَّى عِلْمَ الشَّرائعِ والأحكَامِ، ....

ووحدته لا تتوقف على الشـرع بل المراد من الشـرعية ما يؤخذ من الشـرع كما أشرنا إليه فيما مرَّ لأن الأحكام الاعتقادية إنما يعتد بها إذا أخذت من الشرع.

قولـه: (مـا يتعلَّـقُ بِكَيْفيَّـةِ العَمَل) عبارة شـرح المقاصد ما يتعلـق بالعمل دون لفظ الكيفية وعبارة هذا الشـرح أولى لتنبيهها على أن التعلق بالعمل من حيث الكيفية إشـارة إلـى أن موضـوع الفقـه هو العمل؛ لأنـه يبحث عن أحوالـه من الحـل والحرمة والصحة والفسـاد ونحوهـا وكما منها يوصف بـه العمل فيعبر عنه بالكيفية فـإن قيل بل موضوعها أعم من العمل؛ لأن موضوعات مسـائل العلم ترجع إلى موضوعه، وقولنا الوقت بسـبب وجوب الصلاة مسـألة من مسـائل الفقه وليس الموضوع فيها عمـلًا وموضوع الفرائض التركـة ومسـتحقوها ومسـائل الفرائض من الفقـه أجيب بأن كلام منها راجـع إلى العمل فقولنـا: الوقـت سـبب وجوب الصـلاة هو معنـى قولنا الصـلاة واجبة بسـبب الوقت أو الصلاة سـبب وجوبها الوقت والموضوعَ في كل منهما الصلاة وهي عمل وأما الفرائض فالتحقيق أن الموضوع فيها قسـمة التركة بين الورثة وهو عمل لكنه يسـتدعي معرفة رتبة اسـتحقاق الوارثين بالنسـبة إلى الدين المتعلق بعين التركة ومؤن التجهيز والدين المطلق والوصية ومعرفة قدر الاسـتحقاق حيث كان في التركة وصية وحيث لم تكن، وأحوالهم فـي الإرث بالفـرض والتعصيب والحجب وغيرهـا؛ فالبحث في كل منهـا متعلق بكيفية القسمة وكون موضوع الفقه أعمّ من العمل لا نعلم أحدًا قاله.

قوله: (وَمِنْها) أي من الأحكام الشرعية بمعنى النسب التامة المأخوذة من الشرع ما يتعلق بالاعتقاد كمدلول قولنا: الباري تعالى واحد الباري تعالى عالم الباري تعالى قادر؛ فـإن المقصود من كل منها أن يعتقد وتعلقها بالاعتقاد من حيث إنها متعلقات كفتح اللام فهو متعلق بها باعتبار متعلق لها باعتبار ولا حاجة إلى تأويل الاعتقاد بالمعتقد.

لِمَا أَنَّــها لا تُسْتفادُ إِلَّا مِنْ جِهَةِ الشَّرْع، وَلَا يَسْبِقُ الفهمُ عِنْدَ إِطلاقِ الأَحْكامِ إِلَّا إِلَـيْها.

وبالثَّانِـيةِ: عِلْمَ التَّوحيدِ والصِّفات، لِمَا أَنَّ ذَلِكَ ....

قوله: (**لِمَا أَنَّــها**) ما هنا زائدة لتأكيد معنى ما تقدمها وهو هنا التعليل الذي هو معنى اللام.

قوله: (**لا تُسْـتفادُ إِلَّا مِنْ جِهَةِ الشَّـرْع**) أي بخلاف وجود الباري ووحدته ونحوهما مـن مسـائل الاعتقاد المسـتفادة بالأدلـة العقليـة وإن كان الاعتداد بالأحـكام الاعتقادية باعتبار أحدها من الشرع وسبق الفهم عند الإطلاق إليها.

قولـه: (**وبالثَّانِـيـةِ: عِلْمَ التَّوحيدِ والصِّفات**) قيل هو مـن باب العطف على معمولي عامليـن مختلفيـن والمجـرور مقدم، وكـون المقدم مجـروراً سـهو لأن المعطوف ليس المجـرور بل العطف للجـار والمجرور على الجار والمجـرور ومحلهما في الموضعين نصـب فالمقـدم منصوب لا مجرور، وهو أيضًا من الصـور الجائزة عند الأخفش وبعض النحـاة، لكـن مذهب سـيبويه المنع مطلقًـا وعليه فالعطـف لجملة حذفت وبقـي متعلقًا صدرها وعجزها على جملة: ذكرت هي، ومتعلقًا في الدلالة ما ذكر على ما حذف التقدير والعلم المتعلق بالثانية يسمى [إلخ][1] نعم يتجه ما قيل من العطف على معمولي عاملين [إلخ][2] على ما في بعض نسـخ الشرح من قوله: (**والثانية علم التوحيد**) بدون إعادة الباء قيـل ليس العلم المتعلـق بالثانية على الإطلاق علم التوحيد والصفات المسـمى بأصول الدين لأن منه ما هو من مسائل أصول الفقه فقد قال الشارح في التلويح: الأحكام الشرعية النظرية تسمى اعتقادية وأصلية لكون الإجماع حجة والإيمان واجبًا فجعل العلم بحجية الإجمـاع من العلـم المتعلق بالثانيـة مع أنه من مسـائل أصول الفقه، وأجيب بأن مسـألة حجية الإجماع مشتركة بين أصول الدين وأصول الفقه والمغايرة بحسب اختلاف جهتي

(١) هكذا بالأصل.

(٢) هكذا بالأصل.

أَشْهَرُ مَباحِثِهِ وأشرفُ مَقاصِدِه.

وقَدْ كانَ الأوائِلُ مِنَ الصحابةِ والتَّابعين رِضْوانُ اللهِ عَلَيْهم أَجْمَعين، لِصفاءِ عَقَائِدِهِم بِبَـرَكَةِ صُحْبَةِ النبيِّ عَلَيْهِٱلسَّلَامُ وَقُرْبِ العَهْدِ بزمانِهِ، ولِقِلَّةِ الوَقائِـعِ والاخْتِلافاتِ، وتَمَكُّنِهم مِنَ المُراجَعَةِ إِلَى الثِّقاتِ، مُسْتَغْنينَ عَنْ تَدْوينِ العِلْمَيْن وتَـرْتيبهما أَبْواباً وَفُصولاً، وَتَقْرير مَباحِثِهما فُـرُوعاً وأُصولاً.

إِلَى أَنْ حَدَثَتِ الفِتَـنُ بين المُسْـلِمين، وغَلَبَ البَغْيُ عَلى أَئِمَّةِ الدِّين، وظَهَرَ اختلافُ الآراءِ والمَيْلِ إلى ....

البحـث إذ يبحـث في أصول الفقه باعتبار إثبات الأحكام الشـرعية العملية به وفي أصول الديـن باعتبار حقية حجية الإجماع أو من حيث الاحتجـاج به لإثبات العقائد الدينية بناء على أن موضوع علم الكلام المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية.

قوله: (أَشْهَر مَباحِثِهِ) إشارة منه إلى أن له مباحث أخرى أما على القول بأن موضوعه الموجود أو بأن موضوعه المعلوم فظاهر، وأما على القول بأن موضوعه الذات من حيث مـا يجب لها من الصفات وينفـي عنها ونحو ذلك؛ فلأن الصفـة المطلقة عند المتكلمين هـي الذاتيـة الوجودية لذا لم يعدوا مباحث الأفعال والمعـاد والنبوة والإمامة من مباحث الصفـات، وإن رجـع الـكل إلى صفة ما أعم مـن أن تكون ذاتية أو فعليـة على أن مباحث الإمامة من الفقهيات لا من أصول الدين خلافا للشيعة، وإنما أدخلت في الفن تكميلًا.

قوله: (وقَدْ كَانَتِ الأَوائِلُ... إلخ) تمهيد لبيان شرف هذا العلم، بقوله وبالجملة هو أشرف العلوم المتضمن لبيان غايته بقوله وغايته الفوز بالسعادة الدينية والدنيوية، وإشارة إلـى دفـع الطعن بأن تدوين هذا العلم لم يكن عهد النبـي ﷺ ولا في الصحابة والتابعين، ولو كان من مهمات الدين لما أهملوه.

قولـه: (لِصَفاءِ عَقائِدِهِم) هو وما عطف عليـه علة متقدمة على معلولها، وهو قوله: **(مُسْتغنينَ)** وتقديمها للاهتمام أو لإفادة القصر الإضافي أي سبب استغنائهم هذه الأمور لا ما يتوهم من أنه لو كان من مهمات الدين لما أهملوه ولتركهم التدوين سـبب آخر غير

....

الاستغناء، وهو النهيُ عن تدوينِ غير القرآن خوفَ التباسهِ بغيرهِ ففي صحيحِ مسلمٍ[١] أن النبيَّ ﷺ قال: «لَا تَكْتُبُوا عَنِّي غَيْرَ الْقُرْآنِ، مَنْ كَتَبَ عَنِّي شَيْئًا غَيْرَ الْقُرْآنِ فَلْيَمْحُهُ»[٢].

---

(١) أخرجه مسلم (٤/ ٢٢٩٨، رقم ٣٠٠٤)، وأحمد (٣/ ٣٩، رقم ١١٣٦٢)، وأبو يعلى (٢/ ٤١٦، رقم ١٢٠٩)، والدارمي (١/ ١٣٠، رقم ٤٥٠)، وابن حبان (١٤/ ١٤٧، رقم ٦٢٥٤).

(٢) قال النووي في «شرح مسلم»: قال القاضي [يعني عياضاً]: كان بين السلف من الصحابة والتابعين اختلاف كثير في كتابة العلم فكرهها كثيرون منهم وأجازها أكثرهم، ثم أجمع المسلمون على جوازها وزال ذلك الخلاف، واختلفوا في المراد بهذا الحديث الوارد في النهي، فقيل: هو في حق من يُوثق بحفظه ويخاف اتكاله على الكتابة إذا كتب، وتحمل الأحاديث الواردة بالإباحة على من لا يوثق بحفظه، كحديث: «اكتبوا لأبي شاه» وحديث صحيفة علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وحديث كتاب عمرو بن حزم الذي فيه الفرائض والسنن والديات، وحديث كتاب الصدقة ونُصُب الزكاة الذي بعث به أبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنساً رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حين وجهه إلى البحرين، وحديث أبي هريرة أن ابن عمرو بن العاص كان يكتب ولا أكتب، وغير ذلك من الأحاديث. وقيل: إن حديث النهي منسوخ بهذه الأحاديث، وكان النهي حين خيف اختلاطه بالقرآن، فلما أُمن ذلك أَذِن في الكتابة. وقيل: إنما نهي عن كتابة الحديث مع القرآن في صحيفة واحدة، لئلا يختلط فيشتبه على القارئ، والله أعلم.

وقال الإمام ابن القيم في «تهذيب السنن» ٥/ ٢٤٥: قد صحَّ عن النبي - ﷺ - النهي عن الكتابة والإذن فيها، والإذن متأخر، فيكون ناسخاً لحديث النهي، فإن النبي - ﷺ - قال في غزاة الفتح: «اكتبوا لأبي شاه» يعني خطبته التي سأل أبو شاه كتابتها، وأذن لعبد الله بن عمرو في الكتابة، وحديثه متأخر عن النهي، لأنه لم يزل يكتب، ومات وعنده كتابته وهي الصحيفة النبي - ﷺ - كان يُسميها الصادقة ولو كان النص عن الكتابة متأخراً، لمحاها عبد الله، لأمر النبي - ﷺ - ما كُتِبَ عنه غير القرآن، فلما لم يمحُها وأثبتها دل على أن الإذن في الكتابة متأخر عن النهي عنها، وهذا واضح والحمد لله. وكتب النبي - ﷺ - لعمرو بن حزم كتاباً عظيماً، فيه الديات وفرائض الزكاة وغيرها، وكتبه في الصدقات معروفة مثل كتاب عمر بن الخطاب وكتاب أبي بكر الصديق الذي دفعه إلى أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ.

وقيل لعلي: هل خصكم رسول الله - ﷺ - بشيء، فقال: لا، والذي فلق الحبة وبرأ النسمة إلا ما في هذه الصحيفة، وكان فيها العُقول وفِكاك الأسير، وأن لا يُقتل مسلم بكافر.

وإنما نهى النبي - ﷺ - عن كتابة غير القرآن في أول الإسلام لئلا يختلط القرآن بغيره، فلما =

البِدَعِ وَالأَهْواءِ، وكَثُرَتِ الفَتاوى والواقِعاتُ والرجوعُ إِلَى العُلَماءِ في المَهَمَّات، فاشْتَغلوا بالنَّظَرِ والِاسْتِدْلالِ والِاجْتِهادِ والِاسْتِنباطِ وتَمْهِيدِ القَواعدِ والأُصول، وتَرْتيبِ الأَبْوابِ والفُصول، وتَكْثيرِ المسائل بأَدِلَّتِها وإيرادِ الشُّبَه بأَجْوِبتِها، وتَعْيينِ الأَوْضاعِ والِاصْطِلاحات، وتَبْيينِ المَذاهبِ والاختلافات.

فلهذا لم تكتب الصحابة رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ غير القرآن إلا نادرًا، ولما أمن التباسه[1] القرآن بغيره في عهد اتباع التابعين ودعت الحاجة إلى التدوين فعلوه فدونوا أولًا الأحاديث النبوية دون تبويب وفي صحيح البخاري ما يقتضي وقوع هذا في عهد التابعين، قال في «كتاب العلم» باب «كيف يقبض العلم» وَكَتَبَ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ العَزِيزِ إِلَى أَبِي بَكْرِ بْنِ حَزْمٍ: انْظُرْ مَا كَانَ مِنْ حَدِيثِ رَسُولِ اللهِ ﷺ فَاكْتُبْهُ، فَإِنِّي خِفْتُ دُرُوسَ العِلْمِ وَذَهَابَ العُلَمَاءِ. وأما تدوين الحديث مبوبًا فمن أول من فعله الربيع بن صبيح، وسعيد بن أبي عروبة وغيرهما ثم دوَّن العلماء أقوال الصحابة والتابعين ثم دونوا الفقه وأصوله والعقائد.

قوله: **(البِدَع والأَهْواء)** أي في العقائد وقوله: **(الفَتاوى والواقِعات)** أي في الفروع.

قوله: **(بالنَّظر)** هو الفكر في حال المنظور فيه، **(والاستدلال)** إقامة الدليل، **(والِاجْتهاد)** بذل الجهد أي الطاقة في تحصيل ظن بحكم شرعي عملي، **(والاسْتِنباط)**

= عُلِمَ القرآنُ وتميَّزَ، وأُفرِد بالضبط والحفظ، وأُمِنت عليه مفسدة الاختلاط، أُذِن في الكتابة.

وقد قال بعضهم: إنما كان النهي عن كتابة مخصوصة، وهي أن يجمع بين كتابة الحديث والقرآن في صحيفة واحدة خشية الالتباس، وكان بعض السلف يكره الكتابة مطلقاً.

وكان بعضهم يرخص فيها حتى يحفظ، فإذا حفظ محاها.

وقد وقع الاتفاق على جواز الكتابة وإبقائها، ولولا الكتابة ما كان بأيدينا اليوم من السنة إلا أقلَّ القليل.

وقال الحافظ ابن حجر في «الفتح» ١/ ٢٠٤: وقد استقر الأمر، والإجماع انعقد على جواز كتابة العلم، بل على استحبابه، بل لا يبعد وجوبه على من خشي النسيان ممن يتعين عليه تبليغ العلم.

(١) هكذا بالأصل، والصواب: التباس.

وسمُّوا ما يُفيدُ مَعْرِفةَ الأَحْكامِ العمليَّـةِ عَنْ أَدِلَّـتِها التَّفصيليَّـة بالفِقْه، ومَعْرِفةَ أَحْوالِ الأدلَّـةِ إجْمالاً في إِفادَتِـها الأَحْكامَ بأُصولِ الفِقْه، ....

استخراج الحكم المذكور من دليله أي تحصيل ظنه فهو والاجتهاد متحدان بحسب الحقيقة مختلفان بالاعتبار.

قوله: (**وسمُّوا ما يُفيدُ مَعْرِفةَ الأَحْكامِ العمليَّـةِ... إلخ**) أي سموا ذلك المدون المفيد لمن نظره أن المجتهد علمه عن دليله الشرعي بالفقه؛ فالفقه على هذا اسم للمسائل المدونة من حيث حصول علم حكمها للمجتهد عن دليلها إذ المقلد المطالع لها إنما يحصل له معرفة حكم المسألة عند إمامه، وأن دليله عليها كذا إلا أنه يعرف الأحكام معرفة ناشئة عن الدليل، وهذا المعنى الذي ذكرناه للفقه بناء على إطلاق أسماء العلوم على المعلومات كما تطلق على إدراكها يقال فلان يعلم النحو أي المسائل المدونة في كتبه، وإنما حملنا عليه كلام الشارح لأنه لا يصح حمله على المعنى المشهور أوائل كتب الأصول من أن الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية العملية عن أدلتها التفصيلية؛ لأن الواقع في كلام الشرح أن الفقه اسم لما يفيد هذا المعنى لا له، وأما حمل ما في قوله: وسموا ما يفيد... إلخ على ملكة الاستنباط فإنه وإن صحَّ في نفسه فسياق الكلام كقوله: تدوين العلمين وتمهيد القواعد وترتيب الأبواب ينبئ عنه.

وقوله: (**عَنْ أدِلَّتها**) متعلق بمقدر هو نعت لقوله: (**معرفة**) أي سموا ما يفيد معرفة الأحكام العملية إلى أصله عن أدلتها ويخرج بقوله: (**عن أدلتها**) علم جبريل والرسول فإن ليس عن اكتساب من دليل بل هو علم ضروري بالحكم مع دليله.

قوله: (**ومَعْرِفـةَ أَحْوالِ الأدلَّـةِ**) عطف على (**ما**) أي وسموا معرفة أحوال الأدلة إجمالًا ومعنى معرفة حال الدليل من جهة الإجمال معرفة كونه عامًّا أو خاصًّا أو مجملًا أو شيئًا ونحو ذلك من غير نظر إلى كونه دالًّا في خصوص مسألة في الصلاة أو في الزكاة مثلا فإن تلك جهة تفصيل، وقوله: (**في إفادتها**) متعلق بأحوال؛ أي: معرفة أحوال الأدلة من جهة إفادتها الأحكام لا من جهة ثبوتها في نفسها.

ومَعْرِفةَ العَقائِـدِ عَنْ أَدِلَّتها بِالكلام؛ لأنَّ عُنْوانَ مَباحِثِهِ كانَ قَوْلَهُم: الكَلامُ في كذا وكذا.

ولأنَّ مَسْأَلَةَ الكَلام كانَ أَشْهَرَ مَباحِثِهِ وأَكْـثَـرَها نِزاعاً وجِدالاً، حتَّى إنَّ بَعْضَ المُتَغلِّبَةِ قَـتلَ كَثيراً مِنْ أَهْلِ الحَقِّ لِعَدَمِ قَوْلِهم بِخَلْقِ القُرْآن.

ولأنَّـه يُورِثُ القُدْرةَ عَلَى الكَلَامِ في تَحْقيقِ الشَّرْعيَّاتِ وإِلْزامِ الخُصوم، ....

قوله: (**ومَعْرِفةَ العَقائِـدِ عَنْ أَدِلَّتها بِالكلام**) المراد أدلتها اليقينية بناء على أنه لا عبرة بالظـن فـي الاعتقاديات؛ ولذا عرف فـي المقاصد بأنـه العلم بالعقائد الدينيـة عن الأدلة اليقينية وكذا في شـرحه وغيرهما، وقد وقع لشـيخنا المحقق ابن الهمام في المسـايرة أن من مسائل العقائد ما دليله ظني لبعض شروط النبوة وكيفية إعادة المعدوم وحررنا الكلام فيه في شرحها.

قولـه: (**لأنَّ عُنْوان مَباحِثِهِ كانَ... إلخ**) عنوان الشـيء ما ينبئ عليه إجمالًا وفي قوله كان تنبيـه على أنه لم يسـتمر إنما كان في كتب القدماء وعـدل عنه المتأخرون إلى التعبير بالفصل والبحث ونحوهما اختصارًا.

قوله: (**ولأنَّ مَسْألَةَ الكَلامِ**) أي كلام الله تعالى فاللام فيه للعهد.

قولـه: (**حتَّـى إنَّ بعـضَ المُتَغَلِّبـة قَـتَـلَ كَثيـرًا مِنْ أَهْـلِ الحَـقِّ**) كأنه يريـد بالمتغلبة المتقلبين على أهل الحق لكونهم ولاة عليهم بإكراههم على القول بباطل لنسبة توهموها حقًّا إذ لا يليق بالشارح إرادة المتبادر من لفظ المتغلبة وهو المتغلب على أمور المسلمين ومنصـب الإمامة العظمى بغير حق؛ لأن المحنـة بذلك كانت في زمن خلفاء بني العباس ولـم يكونوا متعلقين بهذا المعنى بل قد صرح الشـارح آخر هذا الشـرح بأنهم كانوا خلفاء وإن خلافتهـم كانـت باتفاق أهل الحل والعقد من الأمـة، وأول من أظهر من بني العباس القـول بخلق القرآن وامتحن الناس به المأمون في سـنة ٢١٢ هـ بعد وفاة الشـافعي بنحو سـبع سـنين؛ فأجاب أكثر من دعاه إلى ذلك كرهًا وأبى بعضهم فسـجن منهم أبو مسـهر الغسـاني إلـى أن مات فـي أيام المعتصـم، ثم لما ولي أخـوه المعتصم وهو أبو إسـحاق

كالمَنْطِقِ للفَلْسَفَة.

ولأنَّـه أوَّلُ مَا يَجبُ مِنَ العُلومِ الَّتي إنَّما تُعَلَّمُ وتتعلَّم بِالكَلام، فَأُطْلِق عَلَيْه هَذَا الِاسْمُ لِذَلِك، ثُمَّ خُصَّ بِه، ولَمْ يُطْلَقْ عَلَى غَيْرِهِ تَمْييزاً.

ولأنَّـه إنَّما يَـتَحقَّـقُ بالمُباحَثةِ وإدارةِ الكَلام مِنَ الجانِبَيْـنِ وغَيْره قَدْ يَتَحقَّقُ بالتَّأَمُّـلِ

محمد بن هارون الرشيد اشتدت المحنة وضرب الإمام أحمد ثم لما ولي بعده ابنه الواثق هارون فبالغ في المحنة بإشارة القاضي أحمد بن أبي دُؤاد (بهمزة مفتوحة ممدودة بعد الدال المهملة المضمومة)، وقُتل أحمد بن نصر الخزاعي سنة ٢٣١هـ بسبب ذلك، وفي هذه السنة مات الإمام أبو يعقوب يوسف بن يحيى البويطي بالسجن، ويقال إن الواثق تاب في آخر عمره عن ذلك، ثم لما ولي المتوكل جعفر بن المعتصم أواخر سنة اثنتين وثلاثين ومائتين رفع المحنة وقمع البدعة وأكرم الإمام أحمد رضي الله تعالى عنه، وكون بني العباس قتلوا كثيرًا من أهل الحق غير معروف، ولو قال بعض أهل الحق لأجاد.

قوله: (كالمَنْطِقُ للفَلْسَـفَة) جعل في المواقف كونه كالمنطق للفلسفة وجهًا مستقلًّا مغايرًا لكونه يورث قدرة وما سلكه الشارح أليق فإن وجه شبهه بالمنطق كون كل منهما يورث قدرة.

قولـه: (ولأنَّـه أوَّلُ مَا يَجِـبُ مِنَ العُلُوم) لأن أول واجب المعرفة أو النظر المؤدي إليها على الخلاف وعلى الأول فالنظر هو الطريق إليها وإنما يعرف بعلم الكلام؛ لأن مباحث النظر منه على المختار.

قوله: (فأُطْلِقَ عَلَيْه هَذَا الِاسْمُ) أي أولا لوجود مسوغ الإطلاق بقرينة.

قوله: (ثُمَّ خُصَّ بِهِ تَمْييزًا) أي لتمييز ذلك عن غيره وغيره عنه وما زعمه الشارح من كون التخصيص لقصد التمييز متأخرًا عن الإطلاق في الزمان غير متعين إذ لا مانع من اقتران قصد التمييز بإطلاق الاسم.

قوله: (ولأنَّـه إنَّما يَتحقَّقُ بالمُباحَثَة) هو وما بعده وجوه لتسمية معرفة العقائد بعلم

ومُطالَعَةِ الكُتُبِ.

ولأنَّــهُ أَكْثَــرُ العُلُوم خلافاً ونِـزَاعاً، فَيَشْـتدُّ افْتِقارُه إِلَى الكَلامِ مَـعَ المُخالِفينَ والرَّدِّ عَلَيْهم.

ولأنَّـهُ لِقُوَّة أَدِلَّتِه صارَ كَأنَّـهُ هُوَ الكَلامُ دونَ ما عَداهُ مِنَ العلوم، كَما يُقالُ لِلأقوى مِنَ الكلامين: هَذا هُوَ الكَلام.

ولأنَّــه لِابْتنائهِ عَلَـى الأَدِلَّة القطعيَّــةِ المُؤَيَّدِ أكْثَـرُها بالأَدِلَّة السَّـمْعِيَّـةِ أَشَـدُّ العُلُومِ تَأْثيراً في القَلْب وتَغَلْغُلاً فيه، فَسُمِّيَ بِالكَلام المُشْتقِّ مِنَ الكَلِمِ وَهُوَ الجَرْحُ، ....

الكلام كل منهما مسـتقل هـذا هو ظاهر العبارة فهو عطف على قولـه؛ لأن عنوان مباحثه ويحتمـل عطفه على قولـه: (**تمييزًا**) ويكون هو وما بعده علـلا للتخصيص في قوله: (**ثم خصَّ به**) ولـم يطلق على غيره وعلى هذا اقتصر العز بن جماعة.

قوله: (وتَغَلْغلًا) أي دخولا، قال الأزهري في التهذيب: «غلَّ في كذا وانغلَّ وتغلغل دخل فيه» ومثله في المحكم وزاد: «تغلل» وقال إنه يعني: «الدخول المفسـر به يكون فِي الْجَوَاهِر والأعراض» ويتجه بحسب قاعدة الصرف أن يكون في تغلل وتغلغل مبالغة في الدخول بالنسبة إلى غلَّ.

قوله: (فَسُـمِّيَ بِالكَلام المُشْـتقِّ مِنَ الكَلِمِ وَهُوَ الجَرْحُ) اسـتبعد بعض المحتسـبين اشـتقاق الكلام من الكلـم بمعنى الجرح تبعًا للرضي الأسـتراباذي لكن لم يذكر الرضي مسـتند الاستبعاد هو قد اسـتند [...][1] إلى أن الكلام لم يسـتعمل بمعنى الجرح بناء منه علـى أن المـراد الاشـتقاق الصغيـر؛ إذ يعتبر فيه التوافـق في المعنى والحـروف الأصلية بترتيبهـا، وليـس مراد مـن قال إن الكلام مشـتق من الـكلام بمعنى الجرح إلا الاشـتقاق الأكبر ولا يعتبر فيه إلا التناسـب في المعنى ويلتقي فيه بالتوافق في بعض الحروف نحو:

---

(١) غير واضح بالأصل.

وهَذا هُوَ كَلامُ القدماء.

ومعظمُ خلافياتهِ مع الفِرَقِ الإِسْلاميَّةِ خُصوصاً المُعْتَزِلة، لأنَّهُم أوَّلُ فِرْقةٍ أسَّسوا قواعِدَ الخِلاف لِمَا وَرَدَ بِه ظاهِرُ السُّنَّةِ وجَرَى عَلَيْه جَماعَةُ الصَّحابَةِ رِضوانُ الله عَلَيْهم أَجْمَعينَ في بابِ العَقائد.

وذَلِكَ أنَّ رَئيسَهُمْ واصِلَ بْنَ عَطاءٍ اعْتَزَلَ مَجْلِسَ الحَسَنِ البَصْرِي رَحِمَهُ اللَّهُ يُقَرِّرُ أنَّ مُرْتَكِبَ الكَبِيرَة لَيْس بِمُؤْمِنٍ وَلا كافِرٍ ويُثْبِتُ المَنْزلةَ بين المَنْزِلَتَيْنِ، ....

ثلم وثلب، وجهة التناسب هنا أن الكلام يؤثر في الفؤاد كتأثير الجراحة في البدن، قال الشاعر:

وجرح اللسان كجرح اليد

قوله: (وَهَذَا) أي معرفة العقائد عن أدلتها دون خلط، الفلسفيات هو كلام القدماء ومن المصنفات على هذه الطريقة الفقه الأكبر لأبي حنيفة وغيره من العقائد المؤلفة للمتقدمين، قوله: **(لِمَا وَرَدَ)** متعلق بـ **(الخِلاف)** أي خلاف ما ورد به ظاهر السنة، وخصَّ بالذكر السنة وما جرى عليه جماعة الصحابة، وإن خالفت المعتزلة ظاهر الكتاب أيضًا؛ لأنهما المعتبر أن في تسمي أهل الحق بأهل السنة والجماعة واصل بن عطاء هو وعمرو بن عبيد أول من أسس قواعد الخلاف لما ذكر وكلاهما بصري وكلاهما اعتزل مجلس الحسن، وكان واصل بليغًا متشدقًا ولبلاغته كان لا ينطق بالراء لأنه كان يلثغ به يسيرًا، وقد ضرب هجره الراء مثلًا؛ فقيل: «هجره هجر واصل للراء»، ومع كونه روى عن الحسن وغيره ولم يخرج له أحد من أصحاب الكتب الستة لكونه داعية إلى بدعته ولاتهامه بالكذب ولد سنة ثمانين من الهجرة وتوفي سنة إحدى وثلاثين ومائة، والحسن البصري هو الإمام الجليل الشأن الرفيع الذكر رأس في العمل والعلم ذهبت أهل البصر إلى أنه أفضل التابعين مطلقًا توفي في رجب سنة عشرة ومائة.

قوله: (ويُثْبِتُ المَنْزلةَ بَيْنَ المَنْزِلَتَيْنِ) أي الواسطة بين الإيمان والكفر فإن الفاسق عندهم مخلد في النار وهو خارج عن الإيمان غير داخل في الكفر فليس بمؤمن ولا

فَقَـال الحَسَـنُ: قَـدِ اعْتَـزَل عنَّـا، فَسُـمُّوا المُعْتَزِلَة، وَهُمْ سَـمُّوا أَنْفُسَـهُم أصحـابَ العَدْلِ والتَّوْحيدِ، لِقَوْلِهم بِوجوبِ ثَوابِ المُطيعِ وعِقابِ العاصي عَلَى الله ونَفْيِ الصِّفاتِ القَديمةِ عَنْه.

ثُمَّ إنَّهُم تَوَغَّلُوا في عِلْمِ الكَلام ....

كافر كما سيأتي عنهم في الشرح، وليس المراد الواسطة بين الجنة والنار؛ لأن تلك مقالة لبعض السلف في الأعراف أنها واسطة بين الجنة والنار وأن أهلها من استوت حسناته وسيئاته، ولكن مآلهم إلى الجنة فآيسته[1] دار خلد، وقيل في أهل الأعراف غير ذلك والمعتزلة لا يقولون بشيء من ذلك.

قوله: (فَقَال الحَسَنُ: قَدِ اعْتَزَل عنَّا) أو رد عليه أنه سيأتي أن الحسن قال: بأنه لا مؤمن ولا كافر بل هو منافق فلا اعتزال عن مذهبه في إثبات المنزلة بين المنزلتين وأجيب بأن الكافر ينصرف عند الإطلاق إلى المجاهر والمنافق كافر غير مجاهر فلا منزلة بين المنزلتين عند الحسن رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ على أنه قد حكي عنه الرجوع عنه هذا القول إلى القول بأنه مؤمن عاص.

قوله: (لِقَوْلِهم بِوجوبِ ثَوابِ المُطيعِ... إلخ) يعني أنهم نظروا في التسمية المذكورة إلى أمرين:

الأول: وجوب الثواب والعقاب زعمًا منهم أنه العدل.

والثاني: نفي الصفات زعمًا منهم أنه التوحيد.

قوله: (توغَّلُوا) أي بالغوا في الدخول لأن أوغل في الشيء معناه دخل فيه كما فسر به أبو عبيدة نقله عنه الأزهري والتفعل تكلف دال على المبالغة.

---

(١) هكذا بالأصل.

وَتَشَـبَّثوا بأَذْيالِ الفَلاسِـفَةِ في كَثيرٍ مِنَ الأُصول، وَشاعَ مَذْهَبُهُم فِيما بين النَّاس إِلَى أَنْ قالَ الشَّـيْخ أبُـو الحَسَـن الأَشْـعَرِيُّ لأسْـتاذِهِ أبي عَلِيٍّ الجِبائيّ: ما تَقولُ في ثَلاثَةِ أخوة، ماتَ أَحَدُهُم مُطيعاً وَالآخَرُ عَاصِياً والثَّالثُ صَغيراً؟

فقالَ: إنَّ الأوَّلَ يُثابُ بِالجنَّةِ، والثَّاني يُعاقَبُ بالنَّار، وَالثَّالِثُ لا يُثابُ وَلَا يُعاقَبُ.

قالَ الأَشْـعَرِيُّ: فإن قالَ الثَّالِث: يا ربِّ أَمِتْني صَغيراً وَما أَبْقَيْـتَني إِلَى أَنْ أَكْبر فَأُؤْمِنَ بِكَ وأُطِيعَك فَأَدْخُلَ الجَنَّة !! ماذا يَقُولُ الرَّبُّ تَعالى.

فَقالَ: يَقولُ الرَّبُّ: إنِّي كُنْتُ أَعْلَمُ أنَّـكَ لَوْ كَبِرتَ لَعَصَيْتَ فَدَخَلْتَ النَّار، ....

قوله: (وَتَشَـبَّثوا بأَذْيالِ الفَلاسِـفَةِ فـي كَثيرٍ مِنَ الأُصول) كنفيهـم الصفات، وقولهم بوجوب الأصلح ونفيهم الرؤية وغير ذلك.

قولـه: (إِلَى أَنْ قالَ الشَّـيْخ أبُـو الحَسَـن الأَشْـعَرِيُّ) وهو علي بن إسـماعيل بن أبي بشـر واسمه إسـحاق بن سـالم بن عبد الله بن موسـى بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى عبد الله بن قيس الأشـعري الصحابي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وللشيخ أبي الحسن مصنفات كثيرة، قال بعضهم: هي خمسـة وخمسون مصنفًا، ولد سنة ستين ومائتين وتوفي سنة أربع وعشرين وثلاثمائـة، قـال القاضي أبو بكر الباقلاني مقدم أهل السـنة والجماعة: أفضل أحوالي أن أفهـم كلام الشـيخ أبي الحسـن، وقد أجاد أبو نصر بن السـبكي في ترجمتـه التي أودعها طبقاته الكبرى.

قوله: (لأُسْـتاذِهِ أبي عَلِيٍّ الجِبائيّ) اسـمه محمد بن عبد الوهاب بن سـلام بتخفيف الـلام، وينسـب هـو وابنه هاشـم إلى جباء بضـم الجيم وتشـديد الموحدة قريـة من قرى البصرة، كان شيخ المعتزلة وتلاه في ذلك ابنه أبو هاشم، ولد أبو علي سنة خمس وثلاثين ومائتين وتوفي سنة ثلاثة وثلاثمائة، وتوفي ابنه أبو هاشـم سنة إحدى وعشرين وثلاثمائة، لأبي علي تفسير مطول فيه اختيارات غريبة ردَّ عليه كثيرًا منه الشيخ أبو الحسن الأشعري.

قوله: (لا يُثابُ وَلَا يُعاقَبُ) إن قيل لا واسطة بين داري الثواب والعقاب عند المعتزلة

فَكانَ الأَصْلَحَ لَكَ أَنْ تَموتَ صَغيراً.

قالَ الأَشْعَرِيُّ: فَإِنْ قالَ الثَّاني: يا رَبِّ لِمَ لَمْ تُمِتْني صَغيراً لِئَلَّا أَعْصي فَلا أَدْخُلَ النَّار؟! فَماذا يَقُولُ الرَّبّ؟

فَبُهِتَ الجِبائيّ، وتَرَكَ الأَشْعَرِيّ مَذْهبَهُ وَاشْتَغَلَ هُوَ وَمَنْ تَبِعَهُ بِإِبْطالِ رَأْيِ المُعْتَزِلَة وإِثْباتِ ما وَرَدَ بِهِ السُّنَّة ومَضى عَلَيْه الجَماعَة، فَسُمُّوا أَهْلَ السُّنَّةِ وَالجَماعَة.

ثُمَّ لَمَّا نُقِلَتِ الفَلْسَفةُ إِلَى العَرَبيَّةِ وَخاضَ فيها الإِسْلامِيُّونَ حاوَلوا الرَّدَّ عَلَى الفَلاسِفَة فِيما خَالفوا فيهِ الشَّريعة، فخَلَطُوا بالكَلام كثيراً مِنَ الفَلْسَفَةِ لِيَتحقَّقوا مَقاصِدَها، فيتَمَكَّنوا مِنْ إِبْطالها، ....

فكيف ينسب إلى رئيسهم وهو للجبائي القول بعدم الثواب والعقاب، أجيب بأن: عدم الواسطة بين داري الثواب والعقاب لا يستلزم عدم الواسطة بين الثواب والعقاب فيجوز انتفاؤها عندهم، بل قد قالوا بوقوعه فإنهم قائلون بأن أطفال المشركين في الجنة وأنهم خدم لأهلها، فقوله على لسان الثالث: (**فأدخل الجنة**) أي: دخول مثاب بها.

قوله: (**فَكانَ الأَصْلَح لَكَ أَنْ تَموتَ صَغيراً**) هو مبني على ما ذهب إليه معتزلة البصرة من أنه يجب على الله أن يفعل بالعبد ما هو الأصلح له في الدين؛ أي: الأنفع له، وقالوا: تركه بخل وسفه يجب تنزيه الله تعالى عنه، ثم منهم من اعتبر في الأنفع جانب علم الله تعالى فأوجب ما علم الله نفعه ومن هؤلاء الجبائي فلزمه ما مر، ومنهم من لم يعتبر ذلك وزعم أن من علم الله منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب فلزمه ترك الواجب في من مات صغيرًا، وأما معتزلة بغداد فقد ذهبوا إلى وجوب الأصلح في الدين والدنيا معًا لكن بمعنى الأوفق في الحكمة والتدبير وهم وإن لم يلزمهم في مسألة الأطفال الثلاثة شيء فالإلزام عليهم في غيره أشد قبحًا وشناعة كما سيأتي في محله إن شاء الله تعالى.

قوله: (**فَسُمُّوا أَهْلَ السُّنَّةِ وَالجَماعَة**) هؤلاء هم الأشاعرة وهم المشهورون بهذا

وَهَلُـمَّ جـرًّا، إِلَى أَنْ أَدْرَجـوا فيهِ مُعْظَـمَ الطَّبيعيَّاتِ والإلهيات، وَخاضوا فـي الرِّياضيَّات، حَتَّى كادَ لَا يتميَّزُ عَنِ الفَلْسَفةِ لَوْلَا اشْتِمالُـهُ عَلَى السَّمْعيَّات، وَهَذا هُوَ كَلامُ المتأخِّرين.

وَبِالجُمْلةِ هُوَ أَشْرَفُ العُلوم، لِكَوْنهِ أساسَ الأحكامِ الشَّرعيَّـةِ ورَئيسَ العُلُومِ الدِّينيَّة، وَكَوْنِ مَعْلوماتهِ العَقائِدَ الإسـلاميَّة، وغايته الفَوْزَ بالسَّعاداتِ الدِّينيَّة والدُّنْيويَّـة، وبَراهِينِـهِ الحُجَجَ القطعيَّـة المُؤَيّدِ أكْثَـرُها بالأَدِلَّة السَّمعيَّـة.

الاسم في ديار خراسان والعراق والشام وأكثر الأقطار، وأما ديار ما وراء النهر فالمشهور فيهـا بذلك هم الماتريديـة أتباع أبي منصور الماتريدي، وما تزيد من قرى سـمرقند، وقد دخلـت الآن فيهـا وهـي المثناة الفوقيـة بعد الألف وبعدهـا راء مهملة مكسـورة ثم مثناة تحتية ساكنة وآخره دال مهملة، وبين الفريقين خلاف في مسائل كمسألة التكوين ومسألة الاستثناء في الأيمان وغيرهما، وقد بيَّن العلامة ابن السبكي أن الخلاف في أكثرها لفظي.

قوله: (هَلُمَّ جرًّا) أي: قالوا لخلطهم الفلسفة هلم؛ أي تعالَ[1] جرًّا؛ أي: شيئًا فشيئًا، وهـذا القـول بلسـان حالهم، والمعنى أنهـم تدرجوا في الخلط شـيئًا فشـيئًا حتى أدخلوا معظـم الطبيعيـات أي مباحـث العلـم الطبيعي؛ وهو علـم يبحث فيه عن أحوال الجسـم المحسـوس من حيث هو معـروض للتغير في الأحـوال والثبات فيهـا، ومباحثه مباحث الأعـراض بأنواعهـا ومباحـث الجواهر من فلكيـات وعنصريـات، وأمـا الإلهيات فهي مباحث العلم الإلهي وهو علم يبحث فيه عن أحوال المجردات عن المادة الجسـمية في الذهـن والخارج وما يعرض لها، ونسـب مـا بينها وما يعمُّها ومـا يختصها، والرياضيات مباحـث العلـم الرياضي وهو علم يبحث فيه عن أحـوال المعلومات المجردة عن المادة فـي الذهن فقط؛ وأنواعـه أربعة: الهندسـة والهيئة والعدد والموسـيقى، وخوضهم فيها: بمعنى أنهم ذكروا أشياء من الهندسة وشيئًا مما يتعلق بالهيئة وبالعدد.

قوله: (وَبِالجُمْلةِ هُوَ أَشْرَفُ العُلوم) بين شرفه من جهات خمس:

---

(١) وردت بالأصل: تعالى.

وَما نُقِلَ عَنْ بَعْضِ السَّـلَفِ مِنَ الطَّعْنِ فيهِ والمَنْعِ عَنْه، فإنَّما هُوَ لِلْمُتَعصِّب في الدِّينِ والقاصِر عَنْ تَحْصيلِ اليَقين، والقاصدِ إفسـادَ عَقائدِ المُسْـلمين، وَالخائِضِ فيما لا يَفْتَقِر إلَيْهِ مِنْ غَوامِضِ المُتَفَلْسِفين.

وإلَّا فَـكَيْفَ يُتصوَّرُ المَنْعُ عمَّا هُوَ مِنْ أَصْلِ الواجباتِ وأساسِ المَشْروعات.

ثمَّ لَمَّا كانَ..

الأولى: جهة شرف ما يبتنى عليه وهو علم أحكام الله تعالى.

الثانية: جهة شـدة الحاجة إليه لكونه رئيس العلوم الدينية التي إليه تنتهي وفيه تثبت موضوعاتهـا وحيثياتها ومبادئها؛ وأما مبادئه فبينة بنفسـها أو مبنية فيه ولا يحتاج إلى علم آخر يثبت فيه مبادئه [فمنه تستمد][1] العلوم وهو لا يستمد من علم آخر.

الثالثـة: جهـة شـرف معلوماته؛ فـإن معلوماته العقائد الإسـلامية التـي هي مباحث الذات والصفات والأفعال وهي أشرف المعلومات.

الرابعة: جهة شرف الغاية؛ فإن غايته أشرف الغايات.

الخامسة: شرف أدلته؛ فإنها أوثق الأدلة لأنها قطعية تظاهر عليها العقل والنقل.

قوله: (وَما نُقِلَ عَنْ بَعْضِ السَّـلَفِ) جواب سـؤال مشـهور حاصله كيف يثبت له ما ذكرته من الشرف مع ذمِّ السلف له إذ المنقول عن السلف في ذم الكلام كثير جدًّا مشهور عن الأئمة الأربعة وغيرهم، وحاصل الجواب: أن الشـرف ثابت له في نفسه من الجهات الخمس وأن النهي لأمور عارضة خارجة عن ذاته غير لازمة له بل تنفك عنه كثيرًا فالنهي دائر معها فالممنوع منه هو المتعصب لأتباعه هوى نفسه وذلك مذموم في كل علم.

وقولـه: **(والقاصِرِ عَـنْ تَحْصيلِ اليَقين)** مأخذه قول الإمام أبـي بكر البيهقي أن نهي

---

(١) غير واضحة بالنسخة (أ) هكذا وجدتها في النسخة (ب).

مَبْنى الكَلَام عَلَى الاسْتِدْلَال بِوُجودِ المُحْدَثاتِ عَلَى وُجودِ الصَّانِع وتَوْحيدِهِ وصِفاتِهِ وأَفْعالِهِ، ثُمَّ مِنْها إِلَى سائِرِ السَّمعيات، ناسَبَ تَصْديرُ الكَلَام بالتَّنبيهِ عَلَى وُجودِ ما يُشاهَدُ مِنَ الأعيانِ والأعراضِ، وتحقُّقِ العِلْم بِها ليتوسَّلَ بِذَلِكَ إِلَى مَعْرِفةِ مَا هُوَ الأَهَمّ، فَقالَ:

(قَالَ أَهْلُ الحَقِّ) وَهُوَ الحُكْمُ المُطابِقُ لِلْواقع، ....

الشافعي وغيره عنه إنما هو لإشفاقهم على الضعفة أن لايبلغوا ما يريدون منه فيضلوا أو: «الخائض فيما لا يفتقر إليه من غوامض المتفلسفين» هو ظاهر من قول الإمام الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ رأيي في أصحاب الكلام أن يضربوا بالجريد وينادى عليهم في العشائر هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة واشتغل في علم الأوائل هذا تمام الكلام على خطبة الشرح وتمهيده أمام مقصوده.

قوله: (مَبْنى الكلام) أي: علم الكلام.

قوله: (ثُمَّ مِنْها) أي ثم الانتقال في الاستدلال منها؛ أي من وجود الصانع وتوحيده وصفاته وأفعاله إلى سائر السمعيات؛ وسائر هنا بمعنى جميع كما نقله في الصحاح، وإن كانت تستعمل كثيرا بمعنى باقي إذ المراد هنا كل ما لا سبيل إليه للعقل باستقلاله.

قوله: (وتَحَقُّق) مصدر مضاف إلى العلم معطوف على قوله: **(وجود)**.

قوله: (قالَ أَهْلُ الحَقِّ) أي أهل السنة بناء على أن مقول قال: هو مجموع ما في الكتاب، ويحتمل أن يراد أهل الحق في هذه المسألة فقط، وعليه فهم إما من عدا السوفسطائية، وأما أهل السنة أيضا؛ لأنهم أهل الحق في جميع مسائل الاعتقاد وما يتعلق بها وتخصيصهم بالذكر؛ لأنهم المعتد بقولهم فكأنهم هم القائلون دون غيرهم.

قوله: (هُوَ الحُكْمُ المُطابِقُ) بكسر الموحدة سمي المطابق الواقع حقًّا لأنه ثابت لا يسوغ إنكاره من قولهم، حتى الأمر إذا ثبت وقد يطلق الحق على الثابت من الأعيان يقال هذا العقار أو المال حق لفلان؛ أي ثابت، ويقال: الجنة حق والنار حق وما أشبه ذلك بمعنى ثابت الوجود، ويطلق أيضًا على الثابت شرعًا من الأفعال تقول: القصاص

يُطْلَقُ عَلَى الأَقْوالِ والعَقائِدِ والأَدْيانِ والمَذاهِبِ، بِاعْتِبارِ اشْتِمالِها عَلَى ذَلِكَ.

ويُقابِلُهُ الباطِلُ.

وأَمَّا الصِّدْقُ فَقَد شاعَ اسْتِعْمالُه في الأَقْوالِ خاصَّة، ويُقابِلُهُ الكَذِب.

حق؛ أي: ثابت للمجني عليه ففي الكشاف وتفسير البيضاوي في الكلام على قوله تعالى: ﴿فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ﴾ [البقرة: ٢٦] الحق الثابت الذي لا يسوغ إنكاره، يقال: حق الأمر إذا ثبت، قال البيضاوي: «يعمّ الأعيان الثابتة والأفعال الصائبة والأقوال الصادقة»، بتفسير الشارح الحق بأنه الحكم المطابق هو بحسب ما يليق بعبارة المتن، وأما فتح الموحدة في قوله: **(المُطابق)** فإنه وإن وافق الفرق الآتي لا يوافق قوله: **(وأما الصدق)** ولا قوله: **(وقد يفرق)** فليتأمل.

قوله: (يُطْلَقُ) أي: الحق.

قوله: (والأَدْيانِ) أي: الملل.

قوله: (عَلَى ذَلِكَ) أي على الحكم المطابق للواقع والإطلاق على كل من الأمور الأربعة باعتبار الاشتمال المذكور حقيقي على [وزان][1] إطلاق الحيوان على الإنسان لاشتمال الإنسان عليه.

قوله: (وأَمَّا الصِّدْقُ فَقَد شاعَ) أي: بحسب الاستعمال في الأقوال خاصة؛ فهو أخص من الحق مطلقًا بحسب الاستعمال الشائع، وفي قوله: **(شاع)** إشارة إلى أن الصدق قد استعمل لغة أيضًا في غير القول، وهو العقد المطابق استعمالًا غير شائع بالنسبة إلى عموم الناس، أما بالنسبة إلى الخصوص فقد استعمله السادة الصوفية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ استعمالًا سائغًا فيما بينهم؛ فإن الصدق عندهم استواء السر والعلانية والظاهر والباطن بأن لا

---

(١) هكذا بالأصل.

وقَدْ يُفرَّق بَيْنهما بأنَّ المطابقةَ تُعْتبرُ في الحقِّ من جانب الواقع، وفي الصِّدقِ من جانبِ الحُكْم، فمَعْنى صدقِ الحُكْم مُطابَقتُهُ لِلْواقع، ومَعْنى حَقِّيتِه مُطابَقةُ الواقعِ إيَّاه.

(حَقَائقُ الأشْيَاءِ ثَابِتَةٌ) حَقيقةُ الشَّيْءِ وماهِيَّتُهُ مَا بِه الشَّيْءُ هُوَ هُوَ، كَالحيوانِ النَّاطِقِ للإنسانِ، بِخلافِ مثل الضَّاحِك والكاتِب ....

يكذب أحوال العبد أعماله ولا أعماله أحواله وجعلوا الإخلاص لازمًا له أعم؛ فقالوا: كل صادق مخلص وليس كل مخلص صادقًا.

قوله: (وقد يُفرَّق... إلخ) إشارة إلى تساوي معنى الحق حيث فسر بالحكم المطابق للواقع، ويعني الصدق، وأن الفرق بينهما اعتباري.

قوله: (تُعْتبر في الحقِّ من جانبِ الواقع) بأن يكون المنظور إليه أولاً في هذا الاعتبار هو الواقع ثم ينظر إلى مطابقة الحكم له والمنظور إليه في الاعتبار الثاني هو الحكم ثم ينظر إلى مطابقة الواقع له.

قوله: (ومَعْنى حَقِّيتِه) مطابقة الواقع إياه حقية الحكم بمعنى كونه بحيث يطابقه الواقع وصف له، لكن لما كانت المطابقة نسبة بينه وبين الواقع لم يتأتَ وصف الحكم بها بلفظ مفرد لاستدعاء ذكر النسبة بين الشيئين ذكر طرفيها فعبر عنها بما في الشرح على وجه التسامح، والأولى في التعبير أن يقال كون الحكم بحيث يطابقه الواقع.

قوله: (مَا بِه الشَّيْءُ[1] هُوَ هُوَ) الظاهر عود الضميرين المنفصلين للشيء؛ أي: ما به الشيء ذلك الشيء؛ مثلا ماهية الإنسان حيوان ناطق، وذلك هو الذي بسببه يكون الإنسان إنسانًا؛ فإن قيل: التعريف على هذا غير مانع إذ يصدق العلة الفاعلية، أجيب: بأن الفاعل ما به الشيء موجود لا ما به الشيء ذلك الشيء بناء على أن الماهيات ليست يجعل جاعل، وهو مبنى التعريف أيضًا، وقيل: بل أحد الضميرين للموصول والآخر

---

(١) أي: مفهوم.

مِمَّا يُمكنُ تصوّرُ الإِنْسان بدونهِ، فإِنَّهُ مِنَ العوارض.

وقد يُقالُ: إِنَّ مَا بِهِ الشَّيْءُ هُوَ هُوَ باعتبارِ تحقُّقِه حقيقةٌ، وباعتبارِ تَشخّصِه هُويَّة، ومَع قطعِ النَّظر عَنْ ذَلِكَ مَاهِيَّة.

للشـيء، فلا يتوهـم ورود الفاعل على التعريـف حينئذ، لكن أورد علـى ظاهره بناء على هذا أنه يصدق حينئذ على العرضي؛ أي: يصدق على الضاحك أنه ما به الإنسان ضاحك فيكـون التعريـف غيـر مانع، وأمـا ما جعل هـو هو بمعنـى الاتحاد في المفهـوم فخلاف المتبـادر والاصطـلاح، وعلى ما قدمناه أولا وهو المتجـه فالأخصر أن يقال في التعريف ما به الشيء هو.

قولـه: (**مَا يُمكنُ تصوّرُ الإِنْسـان بدونهِ**) أي: بالكنه[1] أمـا تصوره بالوجه فقد يمكن بـدون الذاتـي أيضًا فـإن قيل تعريـف العرضي بأنه ما يمكـن تصور بالـذات بالكنه بدونه يفيـد أن الذاتـي ما لا يمكن تصور الـذات بالكنه بدونه، ويرد عليه اللـوازم البينة بالمعنى الأخص. أجيب: بأن ما ذكره لا يتعين كونه تعريفًا للعرضي مساويًا له كما يشير إليه قوله: (**فإنه من العوارض**) وإذا لم يكن تعريفًا لم يكن المستفاد منه تعريفًا فلا إيراد.

قوله: (**وقد يُقالُ... إلخ**) هو الذي جرى عليه في المقاصد وقد أشار في هذا الشرح إلـى أن مـن الناس من لا يفـرق بين الحقيقة والماهيـة، ومنهم من يفـرق بينهما وبين كل منهمـا وبيـن الحرية فرقًا اعتباريًّا، وزاد في شـرح المقاصد أنه قد يراد بالهوية الشـخصية أي الحقيقة الجزئية وقد يراد بها الوجود الخارجي واستعمال الهوية في الحقيقة الجزئية هو المتعارف كما يشـير إليه عبارة شرح المواقف، فإن عبارته: «والحقيقة الجزئية تسمى هويـة، وقد تسـتعمل الهويـة بمعنى الوجود الخارجـي» انتهت، فإن قيل: مـا جهة التغاير بيـن قـول شـرح العقائد وباعتبـار التشـخص هوية وقـول شـرح المقاصد: «إنه قـد يراد بالهوية التشـخص» قلنا: جهة التغاير أن المسـمى على ما في شـرح المقاصد هو الماهية

---

(١) الحقيقة.

والشَّيْءُ عِنْدَنا المَوْجود، والثُّبوتُ والتَّحققُ والوُجودُ والكَونُ ألفاظٌ مُترادفةٌ، مَعْناها بَديهيُّ التَّصوّر.

فإنْ قيلَ: فالحُكْمُ بثبوتِ حَقائقِ الأشياءِ يكونُ لَغْواً، بِمَنْزِلَةِ قَوْلِنا: الأُمورُ الثَّابِتةُ ثابتةٌ.

قُلْنا: المرادُ أنَّ ما نَعْتَقِدُهُ حَقائقَ الأشياءِ ونُسَمِّيهِ بالأسماءِ مِنَ الإنْسانِ والفَرَسِ

والتشخص؛ فالتشخص جزء المسمى، وعلى ما في شرح العقائد الماهية كمال المسمى، والتشخص ملاحظ في تسميتها هوية.

قوله: (والشَّيْءُ عِنْدَنا) أي: معشر الأشاعرة الموجود، لكن الأشاعرة لا ينكرون إطلاق الشيء مجازًا على ما يعم الموجود والمعدوم، وحمل الشيء في عبارة المتن على هذا أولى؛ لأنه لا يتوجه معه السؤال الذي ذكره الشارح فلا يحتاج إلى جوابه، ولأن السوفسطائية لا يخصون بالإنكار حقائق الموجودات فقط بل ينكرون الحسيات والبديهيات والنظريات.

قوله: (والثُّبوتُ والتَّحققُ والوُجودُ والكَونُ ألفاظٌ مُترادفةٌ) خالفه في شرح المقاصد في الثبوت والتحقق فجعلها متساويين لا مترادفين، والفرق أن مفهوم اللفظين المترادفين واحد لوضعهما لمعنى واحد كالحنطة والبر واللفظان المتساويان ما صدقهما واحد ومفهومهما مختلف كالناطق والضاحك.

قوله: (فإن قيل: فالحكم) أتى بالفاء فيها ليؤكد التنبيه على تفرع السؤال عما سبق وهو مجموع أمور ثلاثة تعريف الحقيقة بأنها ما به الشيء هو هو من حيث التحقق وأن الشيء بمعنى الموجود، وأن التحقق والوجود والثبوت بمعنى ووجه كونه لغوًا فوات المغايرة المشروطة بين الموضوع والمحمول، ولا يكفّ في تفرع السؤال الاقتصار على ملاحظة بعض الثلاثة؛ لأنّا لو لم نعتبر ما به التحقق فقلنا عوارض الأشياء ثابتة أو لم تعتبر كون الشيء بمعنى الموجود فقلنا حقائق المعدومات ثابتة أو لم نفسر الثبوت بالوجود؛ أي: خارجًا؛ فقلنا: حقائق الموجودات متصورة لم يكن شيء منها لغوًا.

قوله: (قُلْنا: المرادُ) ما نعتقده حقائق الأشياء حاصلة أن جهة تصور الموضوع وجهة

والسَّـماءِ والأَرْضِ أُمورٌ مَوْجودةٌ في نَفْسِ الأمر، كَما يُقالُ: واجِبُ الوجودِ موجودٌ، وهَذا الكَلَامُ مفيدٌ بِما يَحْتاجُ إِلَى البيان، ولَيْس مِثْلَ قَوْلِك: الثَّابتُ ثَابتٌ، ولا مِثْلَ قولِهِ:

أَنَـا أَبُـو النَّجْـمِ وَشِـعْري شِـعْري

على ما لا يَخْفَى.

وتحقيـقُ ذَلِـكَ أَنَّ الشَّـيْءَ قَدْ يَـكـونُ لـهُ اعتبـاراتٌ مختلفـةٌ يكـونُ الحكـمُ عَلَيْه بالشَّيْءِ مُفيداً بالنَّظَرِ إِلَى بَعْض تِلْك الاعتباراتِ دونَ البَعْض، كالإِنْسانِ إذا أُخِذَ مِنْ حَيْث إِنَّهُ جسـمٌ ما كـانَ الحُكْمُ عَلَيْه بالحيوانيَّـةِ مُفيداً، وإذا أُخِذَ مِنْ حَيْث إِنَّهُ حيوانٌ ناطِقٌ كانَ ذَلِكَ لَغْواً.

إثبات المحمول له مختلفان فالمراد بقولنا أولًا: (**الثابتة**) ثبوتها بحسب اعتقادنا وتسمينا، وبقولنـا ثانيًا: ثابتة ثبوتهـا بمعنى وجودها في الخارج ومع اختـلاف الجهة يكون الكلام مفيدًا، فقوله: (**كَما يُقالُ: واجِبُ الوجودِ موجود**) أي: ما نسميه ونتصوره واجب الوجود موجـود في نفس الأمر، وقولـه: (**ربما يحتاج إلى البيان**) أي: بالنسـبة إلى بعض الأذهان القاصرة كما ننبه عليه، ربما فإنها هنا للتقليل إما بالنسبة إلى غالب الأذهان فأشهر، وأخذ الموضوع ضدهم باعتبار الاعتقاد لا يحتاج إلى البيان.

قولـه: (**ولَيْس مِثْلَ قَوْلِك: الثَّابتُ ثَابتٌ**) الذي هو لغو لا فائدة فيه لاتحاد الموضوع والمحمول فيه باتحاد الجهة، وقوله: (**ولا مثل قوله: أنّـا أبو النجم وشعري شعري**) فإن كلًّا من قوله: (**أنا أبو النجم**) وقوله: (**وشـعري شـعري**) محتاج إلى بيان لا محالة بالنسبة إلـى غالب الأفهـام كان يبين أن معنـى قوله: (**أنا أبـو النجم**) أنّـا ذلـك الرجل المعروف بصفات الكمال من الشـجاعة والفتوة والأنفة والحمية، وشـعري ذلك الشـعر المشـهور بالبلاغـة لم تغيرني الأيام، ولا غيَّرت شـعري فباعتبار تضمن قولـه: (**أبو النجم**) وصفية الكمال تضمن اسم حاتم الجود أوقعه خبرًا، وباعتبار تضمن قوله: (**شعري**) ثانيًا وصفية البلاغة أوقعه خبرًا.

قولـه: (**مِـنْ تصوُّراتِهـا والتصديـقُ بهـا وبأحوالِهـا**) تنبيـه علـى أن اللام فـي العلم

(والعِلْـمُ بِهَا) أي بالحقائقِ مِنْ تصوُّراتِها والتصديقُ بها وبأحوالِها (مُتَحَقِّقٌ)، وَقيلَ: المُرادُ العِلْمُ بثبوتِها؛ لِلْقَطْعِ بأنَّـه لَا عِلْمَ بِجميعِ الحَقائِـقِ.

والجَواب: أنَّ المُرادَ الجنسُ رَدًّا عَلَى القائِلينَ بأنَّـهُ لَا ثُبوتَ لِشَـيْءٍ مِنَ الحَقائقِ ولَا عِلْمَ بِثُبوتِ حَقيقةٍ ولَا بِعَدَمِ ثُبوتِها.

لاستغراق أنواعه وذلك بمعونة المقام؛ لأن الحكم بثبوت العلم بحقائق الأشـياء مقدمة للاستدلال على ثبوت الصانع، وكما يحتاج الاستدلال إلى العلم بثبوت الحقائق يحتاج إلى العلم بأحوالها من الحدوث والإمكان ونحوهما، فما قيل من أن المراد العلم بثبوتها فقط غلط من جهتين ظن وجوب تقدير المضاف وظن الاكتفاء بالثبوت.

قولـه: (مُتَحَقِّـقٌ بصيغة الفاعل) أي: ثابت ضرورة لا سـبيل إلى إنـكاره وأما قراءته بصيغـة المفعـول بمعنى أن العلـم بها معلوم يقينًا ففيه خروج عن أسـلوب قوله: **(حقائق الأشـياء ثابتة)** وفـوات الملائمة للأمرين الآتـي ذكرهما؛ فإن ملاءمة صيغـة الفاعل لهذا الأسـلوب، ولقول الشـرح ولا علـم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتهـا ظاهرة بخلاف صيغة المفعول.

قوله: (لِلْقَطْعِ بأنَّـه لَا عِلْمَ بِجميعِ الحَقائِـقِ) إن أراد نفي العلم التفصيلي فمسلم ولا يضرنا لأنه غير مراد للحض[1]، وإن أراد نفي الإجمالي فممنوع لأن قولنا حقائق الأشياء ثابتة يتضمن العلم بالجميع إجمالاً إذ قد تقرر أن المراد ما نعتقده حقائق الأشـياء وهو لا محال بمعلوم لنا إجمالًا، وإلا فكيف يحكم على ما لا نتصوره لا إجمالًا ولا تفصيلًا.

قولـه: (والجَواب: أنَّ المُرادَ الجنـسُ) أي العلم بجنس الحقائق متحقق، وأورد هنا أن ثبوت جنس الحقائق لا يلزم أن يكون في ضمن ما يشاهده من الأعيان والأعراض فقد يكون الجنس في ضمن غيرها فلا يحصل بوجود الجنس التنبيه على وجودها الذي تقدم في الشرح مناسبة التصدير به، وأجيب بأن المراد في كلام الشرح هناك التنبيه على وجود

---

(١) هكذا بالأصل.

(خلافاً للسوفسطائية) فإنَّ منهم مَنْ ينكرُ حقائقَ الأَشْياء، ويزعُمُ أنَّها أَوْهامٌ وخَيالاتٌ باطلة، وَهم العنادية، ومِنْهُم مَنْ يُنْكِر ثُبوتَها ويَزْعُمُ أنَّها تابِعةٌ لِلاعْتِقادات، حَتَّى إنِ اعْتَقَدْنا الشَّيْءَ جَوْهراً فَجَوْهرٌ أو عَرَضاً فعَرَضٌ أو قديماً فقديم أو حادثاً فحادِثٌ وهُم العِنْديَّة، ومِنْهُم من يُنْكِرُ العِلْمُ بثُبوتِ شَيْء ولا ثبوته، ويزعُم أنَّه شاكٌّ وشاكٌّ في أنَّه شاكٌّ وهَلُمَّ جرًّا، وهُم اللَّاأدرية.

جنس ما شاهد ففيه حذف مضاف أو يقال إذا ثبت في الخارج شيء من الأشياء فالأحق بالثبوت هو هذا المشاهدات وهذا القدر كافٍ في التنبيه على وجود جنس الحقائق.

قوله: (**ردًّا عَلَى القائِلين بأنه لا ثبوت لشَيْءٍ مِنَ الحَقائق**) هذا الرد ينبه عليه، قوله: (**حقائق الأشياء ثابتة**) والمرد على القائلين بأنه لا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها نبه عليه، قوله: (**والعلم**) بها متحقق، قوله: (**خلافًا للسوفسطائيين**) هم قوم من حكماء يونان توغلوا في الرياضة حتى أتوا بالهذيان الذي منه ما حكى عنهم هنا.

قوله: (**وهُم العِناديَّة**) سموا بذلك لأنهم معاندون في قولهم نجزم بعدم تحقق نسبة أمر ما إلى آخر في نفس الأمر وفي دعواهم أنه ما من قضية بديهية أو نظرية إلا ولها معارضة تقاومها وتماثلها في القوة، فإنكارهم لا يختص بحقائق الموجودات وقد نبهنا على ذلك فيما مرَّ.

قوله: (**ومِنْهُم مَنْ يُنكِرُ ثُبوتها**) أي: تقررها في نفس الأمر مع اعترافهم بتعلقها فيزعمون أن مذهب كل قوم حق بالنسبة إليهم باطل بالنسبة لمخالفيهم.

قوله: (**ويزعُمُ أنَّه شكَّاك**[1]) الزعم هنا بمعنى الدعوى الباطلة لا الاعتقاد الباطل إذ لا اعتقاد للشاك بل الشك من قبيل التصورات، وقد عدَّ الشارح وغير واحد فرق السوفسطائية ثلاثًا وزاد ابن التلمساني في «شرح المعالم الدينية» رابعة وهم الغلاة

---

(١) هكذا بالأصل، وفي النسخة (ب) وفي الكتاب: شاك.

لَنا تَحْقيقاً: أنَّا نجزمُ بالضَّرورةِ بِثُبوتِ بَعْضِ الأشياءِ بالعَيَان، وبعضها بالبَيان.

وإلزاماً: أنَّه إنْ لَمْ يَتحقَّق نَفْيُ الأشياءِ فقد ثبتت، وإن تحقَّقَ، والنَّفْي حقيقةٌ مِنَ الحقائق لكونِهِ نَوْعاً مِنَ الحكم، فقد ثَبَتَ شيءٌ مِنَ الحقائق، فلم يَصُحَّ نَفْيُها عَلَى الإِطْلاق.

القائلون نعلم أن لا نعلم.

قوله: (لنا تحقيقًا) أي: إثباتًا لمدعانا وهو ثبوت حقائق الأشياء، وقوله: **(وإلزامًا)** أي: الخصم والنصب فيهما على التمييز عن النسبة.

قوله: (بالعِيان) بكسر العين بمعنى المعاينة وهي المشاهدة بالبصر والبيان هنا إقامة البراهين القاطعة وهو في الأصل المنطق الفصيح المعرب عما في الضمير.

قوله: (أنه لم يتحقق نفي الأشياء فقد ثبتت) أي لاستحالة ارتفاع النقيضين ويردُّ عليه أن استحالة ارتفاع النقيضين من جملة الخيالات عند العنادية لو أنه غير محال بالنظر إلى معتقده كذلك في فرع العندية أو أنها مشكوك فيها عند اللاأدرية، وعلى كل فلا يلزم من عدم النفي الثبوت فاللائق في الإلزام الاقتصار على الثاني من شقي الترديد، بأن يقال: إنكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقًا، وهذا النفي حقيقة من تلك الحقائق فثبت بعض ما نفيتم وقد توهم بعض من كتب على هذا الشرح أن ابتكارهم مقصور على حقائق الموجود، فوجه الإلزام بأن النفي حكم والحكم أحد قسمي العلم؛ لكونه تصديقًا والعلم قسم من الكيفية النفسانية، وهي قسم من مطلق الكيف الذي هو قسم من العرض الذي هو قسم من الممكن الذي هو قسم من الموجود خارجًا فأورد عليه أنه لا وجود العلم في الخارج عند كثير من المتكلمين ولو ثبت فبأنظار دقيقة، فكيف يبنى لمنكري أجلى البديهيات على مثل هذا الأمر الخفي، فإن قيل إنما بني على أمر ظاهر وهو الوجود إذ الإلزام ناشئ عن الترديد في التحقق، والتحقق بمعنى الوجود، قلت: أليس التحقق هنا بمعنى الوجود الخارجي الذي توهم أن إنكارهم مقصور عليه وهو الذي معناه ظاهر كما زعمتم بل بمعنى الوجود ذهنًا، ومحل الخلاف كما في الشرح الوجود بمعنى أعمّ وهو الوجود

ولا يَخْفى أنَّـه إنَّما يتمُّ عَلَى العِنَادِيَّة.

قالوا: الضروريات منها حِسِّيات، والحِسُّ قد يغلطُ كثيراً،........................

خارجًا أو في التعقل؛ لأنهم ينكرون الحسيات والبديهيات والنظريات والنفي وإن كان في نفسه حقيقة من الحقائق فلجواز كونه لا وجود له خارجًا بل ذهنًا فقط لا يصح ملزوماً لوجود الأشياء خارجًا، فلا يلزم من الوجود ذهنًا الوجود خارجًا كما لا يخفى.

قوله: (ولا يخفى أنه) أي الإلزام إنما يتم على العنادية أي بخلاف اللادرية[1] فإنهم على التردد والشك في كلما يلتفت إليه حتى في كونهم شاكين، وهذا ظاهر وأما العندية فقد وجه عدم تمامه عليهم بأنهم يقولون تحقق النفي بحسب اعتقادنا لا في نفس الأمر لكن في شرح المقاصد التسوية بين العنادية والعندية في إلزام التناقض فإنه قال: «في كلام العنادية والعندية تناقض حيث اعترفوا بحقيقة إثبات أو نفي سيما إذا تمسكوا فيما ادعوا شبهة».

قوله: (قالوا) أي: السوفسطائية وإنما يصلح هذا القول تشبثًا للاأدرية منهم وحاصله أنه لا ثقة بالحس ولا بالعقل وهما سببا العلم؛ إذ الخبر المعدود سببًا ثالثًا مستند إلى أحدهما فتعين الوقف عن الحكم للشك.

قوله: (قد يغلط) إطلاقهم الغلط بناء منهم على زعم غيرهم.

قوله: (كثيرًا) لا ينافي التصدير بقد الدالة على القلة لدخولها على المضارع وهو يغلط؛ لأن غلط الحسي كثير في نفسه قليل بالإضافة إلى [إصابته][2]، فدخول قد التقليلية عند الاعتبار على أن قد الداخلة على المضارع زعماً استعيرت للتحقيق دون النظر إلى التقليل.

---

(١) هكذا بالأصل والصواب: اللاأدرية.

(٢) هكذا بالأصل.

كالأَحْـولِ يرى الواحدَ اثنَيْن، والصفراويِّ يجدُ الحُلْوَ مُـرًّا. ومنها بديهيَّات، وقد يقعُ فيها اختلافات، وتُعْـرَضُ شُـبَهٌ يُـفتقرُ في حلِّها إِلَى أنظارٍ دقيقة، والنظرياتُ فَرْعُ الضَّروريّات، ففسادُها فسادُها، ولِهذا كَـثُر فيها اختلافُ العقلاء.

قلنا: غَلَطُ الحِسِّ في البَعْض لأسبابٍ جزئيَّـةٍ لا يُنافي الجَزْمَ بالبعضِ بانتفاءِ أسبابِ الغَلَط، ....

قولـه: (كالأَحْول) المراد من يتكلف الحول [بغمر][1] جفنه فإنه يرى الواحد اثنين، أمـا الحـول الفطري فقل مـا يرى صاحبه الواحـد اثنين لاعتياده الوقـوف على الصواب، ويـرى هنا بصرية تتعدَّى إلى مفعول واحد فعدّاها الشـارح إلى اثنيـن، كأنه ضمنها معنى حسب فيكون المعنى يبصر الواحد حاسبًا إياه اثنين وذلك لغلط [...][2].

(ومنهـا بديهيَّات) نسـبة إلى البديهة وهـي أول ما يجيء من غير تأمـل بإزاء الرؤية؛ وهـي ما يصدر بعـد تأمل، والبديهي هنا ما لا يحتاج الحكم فيـه إلى غير تصوُّر الأطراف كالحكم بأنَّ الكل أعظم من الجزء لا يتوقف إلا على تصوُّر معنى الجزء والكل والعِظَم.

(وتعرض [شبه][3]) هو بكسر الراء.

(قلنا: غلط الحس...إلخ) جواب عن القدح في الحسيَّات.

(لأسـبابٍ جزئيَّـةٍ) أي كتكيُّف الحلو عند مُلاقاته فم الصفراوي بكيفيَّة الفم فيصير مـرًّا فيدركـه[4]، وكانقسـام الشـعاع فـي رؤية تكلـف الحول [عبـر جفنه][5] فـرأى القمر

---

(١) هكذا بالأصل.

(٢) غير واضحة بالأصل.

(٣) هكذا بالأصل.

(٤) أي: كذلك.

(٥) غير واضح بالأصل.

والاختـلافُ فـي البديهـيِّ لِعـدَمِ الأُلْـفِ أو لِخفاءٍ فـي التَّصـوُّرِ لا يُنافـي البَداهـة، وكثرةُ الاختلافات لفساد الأنظار لا ينافي حقيقةَ بَعْض النظريات.

والحـقُّ أنَّـه لا طريـقَ للمناظرة معهم، خصوصاً اللاأدريـة، لأنَّـهم يعترفون بمعلومٍ ليُـثْبتَ به مجهول، بَلِ الطَّريقُ تَعْذيبُهم بالنَّار، لِـيَعْترفوا أو يَحْتَرِقوا.

قمرين، وكتحرك شـعاع بصر راكب السـفينة على الشـط فيرى الشـط ما يـرى، والقاعدة الكلية لا تثبت بالأمور الجزئية، فغلط الحس لمثل هذه الأسـباب الجزئية لا يُنافِي الجزم بالصواب عند انتفاء أسـباب الغلط، كما في الحكم بأنَّ الشَّـمس مُضيئة، وأنَّ النَّار حارَّة؛ لأن العقـل قاطـع بأنه لا غلط هناك من غيـر افتقارٍ إلى نظر، وإن كان ذلـك بأمور لا تُعلَمُ علـى التفصيـل، وبهذا يندفـع ما قيل من أنَّـه لا مانع أن يكون هناك سـبب عام لغلط عام، فأنَّـى لنا الجزم بانتفاء أسـباب الغلـط؛ لأن الكلام على التحقيق لا الإلـزام، وجزم بديهة العقل كاف في ذلك.

(**والاختـلافُ فـي البديهـيِّ**) جـواب عـن القـدح فـي البديهيـات، وقولـه: (**وكثرة الاختلافات**) جواب عن سند القدح في النظريات.

قـال صاحـب نقـد المحصل: «الحـق أنَّ تصديـر كتب الأصـول الدينيـة بمثل هذه الشبهات تضليل لطلَّاب الحق».

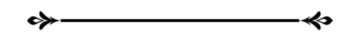
وأُجيبَ في شـرح المواقف: بأن اطلاعهم على هذه ووجوه فسادها يفيدهم التثبت فيما يرومونه؛ كي لا يركنوا إلى شيءٍ منها إذا لاح لهم في بادئ رأيهم.

(**والحـقُّ أنه لا طريقَ إلـى المُناظَرَة مَعَهُـم**) لأنَّ المناظرة لإثبـات مجهول بمعلوم، وهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت عليهم به مجهول.

(**بَـلِ الطَّريـقُ تَعْذيبهـم بالنَّار، لِـيَعْترفـوا**) أي ببطلان مذهبهم، أو بما يسـتلزمه، بأن يعترفوا بالألـم وهو من الحسـيات، وبالفرق بينـه وبين عدمه وهو من العقليَّات، فيتضمن ذلك إبطال مذهبهم، (**أَوْ يَحْترقوا**) إن أصرُّوا على الإنكار، فتنطفئ نار فتنتهم.

وسَوْفسط اسمٌ للحِكْمة المَوْهومةِ والعِلْم المُزَخْرَف، لأنَّ سوفا مَعْناه العِلْمُ والحِكْمة، واسطا معناهُ الزّخرفُ والغلط، ومِنْه اشتُقَّت السَّفْسطة، كَما اشْتُقّت الفَلْسفة من فيلاسوفا، أَيْ مُحِبّ الحِكْمة.

(**ومِنْه**) أي من سوفا اسطا (**اشتُقَّت السفسطة**) بالتصرف في اللفظ المركب الأعجمي بالأخذ منه، كالتصرُّف في المركَّب العربي.



[أسباب العلم]

(وأسْبَابُ العِلْمِ) وهو صِفَةٌ يتجلَّى بها المذكورُ لمَنْ قامت هي به، أي يتَّضحُ ويظهرُ ما يُذْكَرُ، ويُمكن أن يُعَبَّـرَ عنه..

[أسباب العلم]

(وأسْبَابُ العِلْمِ) أي أسباب حصول العِلْم، فالمراد بالعلم الحادث كما يفيده قوله: **(للخلق)**، وسـببه أمر لآخر مطلقًا - عند متكلمي أهل السـنة - كونه موقوفًا عليه؛ بمعنى أنَّ العادة الإلهية جرت بأنه إنما يخلق الله المسبب [بقدر][1] مرتبطًا به، ولو شاء الله تعالى لانقطـع كلٌّ منهمـا عن الآخر على سـبيل خـرق العـادة، ﴿ قُلْنَا يَٰنَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ ﴿٦٩﴾ ﴾ [الأنبياء: ٦٩] وعند المعتزلة السبب يؤثِّر في المسبب بطريق التوليد.

(وهو صِفَةٌ يتجلَّى بها المذكورُ) هو أحسـن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم كما فـي شـرح المواقف، لكنـه على رأي من يقـول: العلم صفة ذات تعلـق. وهم جماعة من الأشاعرة، واختيار المتأخرين التعريف المبني عليه مُشعِرٌ برجحانه عندهم، أما على رأي مـن يقول أنَّ العلم هو التعلق بين العالم والمعلوم؛ أي الإضافة والنسـبة الخاصَّة بينهما، وهم جمهور المتكلمين، فيُعرَّف بأنه تجلِّي المذكور، ثم إنَّ من قال: بأن العلم صفة ذات تعلُّـق، لا يمنـع إطلاق لفظ العلم على التجلي المذكور ولـو مجازًا، واللائق حمل العلم

---

(١) غير واضحة بالأصل.

موجوداً كان أو معدوماً، فيشملُ إدراكَ الحواسِّ وإدراكَ العقل مِنَ التصوُّراتِ والتَّصديقاتِ اليقينيَّـةِ وغَيْرِ اليقينيَّة، بخـلافِ قَوْلِـهم: صِفةٌ توجِبُ تَمْييزاً لا يحتملُ النَّقيض، فإنَّه وإنْ كان شامِلاً لإدراكِ الحَواس.......................................

فـي عبـارة المتن على هـذا ليكون المعنى الأسـباب التي يخلق الله تعالـى عندها التجلي للعبد؛ أي التمييز ثلاثة، وليس المراد أنها أسباب يخلق الله تعالى للعبد عندها الصِّفة التي بها يحصل التجلِّي كما لا يخفَى، فتفسير العلم بها - بالصفة - موضع نظر.

(**موجـودًا كان أوْ مَعْدومًـا**) تنبيـه علـى أنَّ التعبيـر بالمذكـور ليندرج فيـه الموجود والمعـدوم، ولـم يعبر بالمعلـوم لتضمنه المعرف، فتتوقـف معرفته علـى معرفته فيجيء الدور.

(**فيشـملُ إدراكَ الحـواسِّ**) وهو أحد قولي الأشـعري، وقد رجع عنـه؛ لأن للبهائم إدراكًا بالحـواس، وليسـت مِنْ أُولِي العِلْـمِ عُرفًا ولا لغةً، وجعل الإحسـاس من العقلاء علمًـا بخلافه من البهائم، كما تشـير إليه كلمة (مِـن) قالها في قوله: (**لمن قامت به**) راجع إلى مَن [محض اصطلاح وتعلم][1].

(**صفـة**) أي للنفـس (**توجـب**) أي لمحلها الـذي هو موصوفهـا (**تمييـزًا لا يحتمل النقيض**) أي بوجه، ليخرج الصِّفات الإدراكية التي تُوجب الظن والاعتقاد والوهم، فإنها وإن كانت تُوجب تمييز النفس إلا شـيئًا، فهو مُحتمل للنقيض عقلًا أو خارجًا، في إسـناد عـدم احتمـال النقيـض إلى التمييز تجـوُّز، فإن الـذي لا يحتمل النقيض هـو متعلق ذلك التمييز، لا يحتمل نقيض ذلك التمييز كَمٌّ متعلِّق التمييز في التصوُّر هي الماهية المتصورة، وفـي التصديـق ثُبوت المحمول للموضوع أو انتفاؤه عنه، ثـم لا يخفى أن التعريف أيضًا علـى القول بأنَّ العلم صفـة ذات تعلُّق، إمَّا على القول بأنه نفس التعليق المخصوص بين العالم والمعلوم، فيعرف بأنه تمييز أمرٍ عند النفس تمييزًا لا يحتمل النقيض.

---

(١) هكذا بالأصل.

بنـاءً عَلَى عَدَمِ التَّقْيِيد بالمعاني، وللتَّصوُّراتِ بناءً عَلَى أنَّـها لا نقائضَ لَها عَلَى ما زعموا، لكنه لا يشملُ غيرَ اليَـقِينِيَّات مِنَ التَّصديقات.

(**بنـاءً عَلَـى عَـدَمِ التَّقْيِيد بالمعانـي**) أي ما ليس مـن الأعيان المحسوسـة بالحواس الظاهـرة؛ إذ بالتقييد بهـا تخرج إدراكات هذه الحواس؛ لأنها تُوجـب تمييزًا في الأعيان، لكن يرد على التقييد بالمعاني أنه يقتضي أنَّ الجزئيات العينية لا نعلم مع تصريحهم بأنها تـدرك علمًـا كإدراك زيد قبل رؤيته، وإحساسًـا كإدراكـه عند رؤيته، وقـد أجيب عنه بأنَّ زيـدًا قبـل رؤيته إنما تُدرك أوصافـه، وكل منها معنى كلي، فلا يـدرك قبل الرؤية إلا على وجـهٍ كُلِّيٍّ، وهي بهـذا الاعتبار معنى لا عين، وإنما يكون عينًـا إذا أُخِذَ على وجهٍ جزئي، قيل: ويشكل على هذا إدراكه بعد غيبته عن الحواس، فإنه يدرك على وجه جزئي، وليس عينًـا، وجوابـه: أنَّـا إنما ندَّعـي أنَّ العين لا تُدرك إلا إذا أخذت علـى وجهٍ جزئي؛ لتكون مشخصًا؛ [لأن ما][1] أدرك على وجه جزئي لا يكون إلا عينًا، فالمدرك بعد غيبة زيد على الحواس مثاله يدركه العقل لا عينه، وهو إدراك مثال جزئي، فلا إشكال.

(**عَلَـى ما زعموا**) يُشـير بـه إلى ضعف قول من قـال: أنَّ التصـورات لا نقائض لها، كالمولـي عضـد الدِّين في شـرح المختصـر؛ لأنَّ ذلك ينافـي كلام أهل المنطـق في غير موضع، كقولهم: نقيضا المتساويين مُتساويان.

وقولهـم فـي تعريـف [عكـس][2] النقيـض: هـو أخـذ نقيـض الموضـوع محمولاً وبالعكس.

والتحقيـق أخـذًا من كلام السيد في حواشـي العضد، وشـرح الموافـق: أنَّ القول بأنَّ التصورات لا نقائض لها، مبنيٌّ على تفسـير النقيضيـن بأنهما: المفهومان المتمانعان لغايتهمـا، ولا تمانع بين التصورات بدون اعتبار النسـبة فلا نقائض لها، مفهوما الإنسـان

---

(١) بالأصل: (لا إنما) وأظنه تصحيف.

(٢) غير واضحة بالأصل.

....

واللاإنسان [...][١] لا يتمانعان، إلاَّ إذا اعتبر ثبوتهما لشيء، فيحصل حينئذٍ قضيتان متنافيتان [...][٢].

وكذا قولنا: حيوان وحيوان ليس بناطق على التقييد لا يتمانعان، إلَّا بملاحظة وقوع تلك النسبة إيجابًا، وارتفاعها سلبًا عن القضيتين اللتين أشير بهذين القولين إليهما بعد رعاية شروط التناقض، وما مرَّ عن المنطقيين، فإطلاقهم النقيض فيه مجاز بالتأويل، إمَّا بمعنى أنهم اعتبروا ما اشتملت عليه الأطراف من النسبة إلى الذَّات على وجه التقييد الإيجابي أو السلبي، كنسبتي الناطق إلى الحيوان تقييدًا إيجابيًّا أو سلبيًّا، وسموا هذا نقيضًا بمعنى السَّلب، وإما بمعنى أنهم لاحظوا مفهومات الأطراف من حيث هي، وجعلوا حرف السلب مضمومًا إليها، صائرًا معها شيئًا واحدًا، وسموه نقيضًا بمعنى العدول، وكل منهما ليس نقيضًا على الحقيقة؛ إذ لا حكم يتحقق به امتناع ارتفاع النقيضين، وقول من قال: التصوُّرات لها نقائض. مبنيٌّ على تفسير النقيضين بأنهما المفهومان المتنافيان لذاتيهما، والتنافي إمَّا في التحقق والانتفاء كما في القضايا، وأما في المفهوم بمعنى أنه إذا قيس أحدهما إلى الآخر كان أشد بُعدًا ممَّا سواه، والتناقض بهذا المعنى موجودٌ في التصوُّرات.

كمفهوم الفرس واللافرس، ومن ثمَّ قيل: نقيض كلِّ شيءٍ رفعه؛ أي سواء كان رفعه في نفسه، أو رفعه عن شيء.

فإن قيل: فعلى ما زعموا من أنَّ التصورات لا نقائض لها، يلزم أن تكون التصورات بأسرها علومًا؛ وهو باطل، فإن بعضًا منها غير مُطابق، والمطابقة مُعتبرة في العلم.

أجيب: بأنَّ التصور لا يُوصف بعدم المطابقة أصلًا، فإنَّنا إذا رأينا شيئًا من بعيد، وهو

(١) كلمة غير واضحة بالأصل، ولعلها تضبيب، والسياق متسق بغيرها ولا حاجة لها.

(٢) كلمة غير واضحة بالأصل، والسياق منضبط متسق بدونها.

هذا ولكن ينبغي أن يُحْمَلَ التجلِّي عَلَى الانكشـافِ التامِّ الذي لا يشـملُ الظنَّ، لأنَّ العِلْمَ عندهم مقابلٌ للظنِّ.

(للخَلْقِ) أي المَخْلوق، مِنَ الملَكِ والإنسِ والجنِّ، بخلافِ عِلْمِ الخالِقِ تعالى، ...

فـرس، وحصل فـي أذهاننا صورة إنسـان، فتلك الصورة – صورة الإنسـان – وحصولها إدراك لـه، والخطـأ إنمـا هـو فـي حُكم العقـل بـأنَّ هـذه الصـورة [للشـيء][1] المرئي، فالتصـوُّرات كلها مُطابقة، لما هـي تصوُّرات له، موجودًا كان أو معدومًا، وعدم المطابقة حيث اتفق، فإنما هو في أحكام العقل المقارنة لتلك التصورات.

(**هـذا ولكـن**) اعلم أن كلمة (**هـذا**) يؤتى بها كثيرًا للفصل بيـن الكلامين، واطَّردت عـادة كثيرٍ من المصنفيـن بجعل الفصل بها خاصًّا بكون الكلامين يتعلقَّان بشـيءٍ واحد، وبينهمـا اختـلاف بوجه، كما هنـا؛ إذ المعنى: هذا الذي تقدَّم من شُـمُول التعريف الأول التصديقـات غيـر اليقينية قد قيل، ولكن ينبغي أن يُحمل التعريف على وجهٍ لا يتناولها إذا حمل عليه.

(**الـذي لا يشـملُ الظنَّ**) قد يُوهـم اقتصاره على الظـن؛ أن اعتقـاد المقلِّد المصيب علم، وليس كذلك. قال في شـرح المواقف: لأنه في الحقيقة عقدة على القلب، ليس فيه انكشاف تام، وانشراح تنجلي به العقدة.

(**مِنَ الملَكِ والإنسِ والجنِّ**) خصَّ هذه الثلاثة؛ لأنها أنواع المكلف، وحال غيرهم غيـر معلـوم، هـل لهم نفوس مجـرَّدة تُـدرِكُ الكُلِّي أم لا، ثم لا إشـكال فـي إثبات العقل للملك.

وأمَّا استناد علمه إلى الخبر الصَّادق، فقد صرَّحت به الأحاديث الصحيحة، كحديث

---

(١) بالأصل: الشيخ، وأظنه تصحيف.

فإنَّه لِذاتِـهِ ....

البخاري[١]: «إِذَا قَضَى اللهُ الْأَمْرَ فِي السَّمَاءِ[٢] ضَرَبَتِ الْمَلَائِكَةُ بِأَجْنِحَتِهَا خُضْعَانًا[٣] لله... الحديث».

وفيه: «قالوا: ماذا قال ربكم؟ قالوا للذي قال: الحق...».

وحديث الصحيحين، واللفظ لمسلم[٤]: «إن الله إذا أحبَّ عبدًا دعا جبريل، وقال: إنِّي أحبُّ فلانًا فأحبَّه. فيحبه جبريل، ثم ينادي في أهل السماء: إنَّ الله يُحب فلانًا فأحبُّوه. فيحبه أهل السماء، ثم يُوضع له القبول في الأرض، وإذا أبغض عبدًا دعا جبريل، فيقول: إنِّي أُبغض فلانًا فأبغضه. فيبغضه جبريل، ثم ينادي في أهل السماء: إنَّ الله يُبغض فلانًا فأبغضوه. ثمَّ تُوضع له البغضاء في الأرض».

وأمَّا الحواس فظواهر الأحاديث تدلُّ على إثباتها للملائكة، كالأحاديث المُصرِّحَة بتأذِّي الملائكة بالريح - أي الخبيثة - التي تتأذَّى منها بنو آدم، وكالحديثين السَّابقين فإنهما يدُلَّان على إثبات حاسَّة السَّمع، ويدل لإثبات حاسة البصر لهم غير ما حديث، وأما إثبات حاسَّة الذوق وحاسة اللمس، فلم أقف على ما يدل لخصوصهما، ولكن لم أتطلبه، والله المستعان.

(**فإنَّه لِذاتِـهِ**) أي أن وُجُوده - تعالى - على ما هو عليه من صفات الكمال أمرٌ لازمٌ لذاته لزومًا لا يقبل الانفكاك بوجه، فذاته - تعالى - كافية في حصول عِلمه تعالى، وتعلُّقه بالمعلومات، وسيلقاك لذلك في بحث الصِّفَات مزيدُ توضيحٍ إن شاء الله تعالى.

---

(١) أخرجه البخاري (٤/ ١٧٣٦، رقم ٤٤٢٤)، والترمذي (٥/ ٣٦٢، رقم ٣٢٢٣) وقال: حسن صحيح. وابن ماجه (١/ ٦٩، رقم ١٩٤). وأخرجه أيضًا: الحميدي (٢/ ٤٨٧، رقم ١١٥١)، وابن حبان (١/ ٢٢٢، رقم ٣٦)، وابن منده في الإيمان (٢/ ٧٠٢، رقم ٧٠٠).

(٢) أَيْ: إِذَا حَكَمَ اللهُ - عَزَّوَجَلَّ - بِأَمْرٍ مِنَ الْأُمُورِ. تحفة الأحوذي - (ج ٨ / ص ٦٧).

(٣) قوله: (خُضْعَانًا) مِنَ الْخُضُوعِ، وَهُوَ بِمَعْنَى خَاضِعِينَ. (فتح) (ج ١٣ / ص ٣٤٣).

(٤) أخرجه مسلم (٤/ ٢٠٣٠، رقم ٢٦٣٧)، وابن حبان (٢/ ٨٦، رقم ٣٦٥).

لا لسببٍ مِنَ الأسباب.

(ثَلاثَةٌ: الحَوَاسُّ السَّلِيمَةُ، وَالخَبَرُ الصَّادِقُ، وَالعَقْلُ) بِحُكْمِ الاسْتِقْراء.

ووَجْـه الضبط: أنَّ السَّـببَ إنْ كانَ مِنْ خارجٍ فالخبـرُ الصادق، وإلا: فإنْ كانَ آلة غير المُدْرِك فالحواس، وإلَّا فالعقل.

فإنْ قيل: السببُ المُؤَثِّـر في العُلُوم كُلِّها هُوَ الله تعالى، لأنَّـها بخلقِه وإيجاده من غير تأثيرٌ للحاسَّة.

والخبرُ الصَّادقُ والعقلُ والسَّـببُ الظاهريّ كالنـارِ للإحراقِ هُوَ العقلُ لا غير، وإنَّما الحواسُّ والأخبارُ آلاتٌ وطُـرُقٌ في الإدراك.

والسببُ المُفْضي في الجملةِ بأنْ يخلقَ اللهُ فينا العِلْمَ معه بطريق جَرْيِ العادة لِيَشْمَلَ المُـدْرِكَ كالعقـلِ والآلةِ كالحسِّ والطريـقِ كالخبر لا يَنْحصر في الثلاثةِ، بَلْ هاهنا أشـياءُ أُخر، مِثْل الوجدانِ والحدسِ والتجربةِ ونظرِ العقل بمَعْنى ترتيبِ المبادي والمقدمات.

(لا لسببٍ) أي الأمر يُفضِي إليه على سبيل الإيجاب أو الإيجاد عن اختيار.

(بِحُكْمِ الاسْـتِقْراء) بيانٌ لمستند الحصر، وما ذكره من الترديد بين النفي والإثبات ضبط لتقليل الانتشار، وتسهيل الاستقراء.

(فإنْ قيل: السـببُ المُؤَثِّـر في العُلُوم كُلِّها هُوَ الله تعالى) في إطلاق لفظ (السـبب) علـى الله مؤاخـذة؛ لعدم التوقيف، ولأنـه جرى على طريق الفلاسـفة، وإن كان في قوله: (لأنهـا بخلقه وإيجاده) ما ينفي قولهم بالإيجاب بالذات، وكان اللائق أن يُقال: فإن قيل: أمَّا إن أراد السبب الحقيقي - أي المؤثِّر - فلا يصح عدُّ شيءٍ من الثلاثة سببًا؛ إذ لا تأثير فـي الوجـود، إلا بفعلـه - تعالى - فهو خالـق العلوم كلهـا، أو ما يُؤدِّي هـذا المعنى من العبارات.

(كالنار للإحراق) فإنها عند مماسَّـتها الجسم سبب ظاهر للإحراق؛ إذ يصح إسناده

قلنا: هـذا عَلَى عـادةِ المشـايخِ فـي الاقتصـارِ عَلَـى المقاصـد، والإعـراضِ عن تدقيقاتِ الفلاسفـة، فإنَّهم لمَّا وَجَدُوا بَعْضَ الإدراكاتِ حاصلةً عقيبَ استعمالِ الحواس الظاهرة الَّتي لا شـكَّ فيها، سواءٌ كانت من ذوي العُقول أو غيرِهـم، جَعلوا الحواسَّ أحدَ الأسباب.

إليها لغةً، وأمَّا في الحقيقة فالسبب عندنا خلق الله تعالى الاحتراق عند مماستها، واعلم أنَّ حاصل السُّؤال مع التوضيح أنه إن أريد بالسبب في قوله: (**أسباب العلم**) للخلق السبب الحقيقي، فلا وجه لعدِّ شيء من الثلاثة سببًا، وإن أُريد به الظَّاهري؛ أي ما يُعدُّ سببًا بالنظر إلى ظاهر الحال لا الحقيقة، فلا وجه لعد شيء من الأولين سببًا.

وإن أُريدَ به المفضي في الجملة سواء كان مدركًا كالعقل، أو طريقًا لإدراكه كالخبر، أو آلة كالحواس فلا وجه لحصره الأسباب في الثلاثة، فإنَّ غيرها يُفضِي إلى العلم كالوجدان وما ذُكِرَ معه.

(**قلنا: هذا**) أي عد الأسباب ثلاثة على عادة المشايخ.

(**والإعـراضِ عن تدقيقاتِ الفلاسفـة**) أي فيما لا يفتقر إليه بدليل مقابلته بالاقتصار على المقاصد، وكما مرَّ في كلام الشارح الإشارة إليه، فإنَّ دأب الفلاسفة تضييع أوقاتهم فيما لا يعنيهم، وإلا فمقام الشَّارح أعلى من أن يخفي عليه أنَّ مقام المشايخ في تحقيق المقاصد، وتدقيق النظر فيها أعلى مقام، وحاصل الجواب: اختيارُ الشِّق الأخير، وبيان وجه الحصر.

(**لمَّـا وَجَـدُوا بَعْـضَ الإدراكاتِ**) تنبيهٌ على أنَّ الحس استحق أن يُعد سببًا لعلم الإنسان؛ لظهوره وعمومه لذوي العقول وغيرهم؛ إذ لا يتوقف حصول الإدراك به على العقل الذي هو مناط التكليف، وبهذا يتبيَّن سقوط اعتراض من قال: إنَّ جعل الحواس مجرَّدة عن العقل سببًا للعلم المحدث عنه؛ وهو العلم بالحقائق وثبوتها، والعلم بوجود الصانع وتحقق صفاته اللائقة به، والعلم بأحوال المبدأ والمعاد مما لم يذهب إليه ذاهب.

ولمَّا كان مُعْظَمُ المعلوماتِ الدِّينيَّة مُستفاداً مِنَ الخبرِ الصَّادِقِ جَعلوا مسبِّباً آخر.

ولما لم يثبتْ عندهم الحواسُّ الباطنة المُسَمَّاةُ بالحِسِّ المُشْتَرَك والوَهْم وغير ذَلِكَ ولم يتعلق لهم غرضٌ بتفاصيلِ الحَدسيات والتجربات والبديهيات والنظريات، وكان مرجعُ الكُلِّ إِلَى العقل جعلوه سبباً ثالثاً يفضي إِلَى العِلْم بمجردِ التفاتٍ أو انضمامِ حدسٍ أو تجربةٍ أو ترتيبِ مقدمات، ....

ووجه سقوطه: أنَّا نمنع كون العلم المحدث عنه في المتن هو العلم بالمعنى الذي ذكره المعترض، بل هو العلم بالمعنى الأعم الشَّامل للتصور والتصديق، كما فسر به الشارح قوله (**والعلم بها متحقق**): وإدراك الحواس سبب لتصور ما أدركته.

(**ولمَّا كان مُعْظَمُ المعلوماتِ الدِّينيَّة**) بياناً للمناسبة التي لأجلها عُدَّ الخبر سببًا، وهذه المناسبة مُنتفية في التجربة والحدس والنظر، وبهذا - مع ما مرَّ من بيان المعنى الذي لأجله اعتبر الحس سببًا - تبيَّن سقوط الاعتراض، بأن جعل كل من الحس والخبر سببًا دون التجربة والحدس والنظر، مع أنَّ كُلًّا منهما لا يستغني عن العقل في كونه سببًا يحكم، وبأن جعل بعض العلوم مستفاداً من الخبر، وبعضها عقب استعمال الحاسَّة عِلَّة لسببيتها مع وجود هذه العلة في التجربة والنظر تخصيص بلا مخصص، ووجه سقوطه انتفا الظهور المعتبر في الحس، والمناسبة المعتبرة في الخبر كما قدمنا.

(**ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة**) أي التي يزعم الحكماء أنها خمس:

الأولى: الحس المشترك؛ وهو القوة التي ترسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الخمس الظاهرة، ويزعمون أنَّ بطون الدماغ ثلاثة، وأن محل هذه القوة هو مقدِّم البطن الأول من بطون الدماغ.

الثانية: الخيال وهي القوة التي تحفظ الصور المرتسمة في الحس المشترك، فهي كالخزانة له، ومحلها مؤخِّر البطن المقدم فيما يزعمون.

الثالثة: الوهم وهو القوة التي تدرك بها المعاني الجزئية؛ كالعداوة التي تدركها الشاة

فجعلوا السببَ في العِلْم بأن لنا جوعاً وعطشاً وأنَّ الكلَّ أعظمُ مِنَ الجزءِ وأنَّ نورَ القمر مستفادٌ مِنَ الشَّمْس وأن السَّقمونيا مُسَهِّلٌ وأنَّ العالَمَ حادثٌ، هُوَ العقل، وإن كان في البَعْض باستعانة الحسّ.

(فالحَوَاسُّ) جمع حاسَّة، بمعنى القوة الحساسة (خمْسٌ)، بمعنى أن العقلَ حاكمٌ بالضرورةِ بوجودِها، وأمَّا الحواسُّ الباطنة التي ثبتها الفلاسفة فلا يتم دلائلُها عَلَى الأصولِ الإسلامية.

(السَّمْعُ)، وهو قوَّةٌ مودَعة..

من الذئب، والمحبة التي تدركها السخلة في أمها، ويزعمون أنها في مقدم البطن الثالث.

الرابعة: الحافظة؛ وهي القوة التي تحفظ المعاني التي يدركها الوهم كالخزانة له، ويزعمون أنَّ محلها مُؤخر البطن الثالث.

الخامسة: المتخيلة وهي القوة المتصرِّفَة في الصور التي تأخذها من الحس المشترك، والمعاني التي تأخذها من الوهم بالتركيب والتفريق، وتسمى المفكرة، ويزعمون أنَّ محلها هو البطن الأوسط من بطون الدماغ، وبسط بيان ذلك الكتب الحكمية والكلام.

(فجعلوا السَّببَ في العِلْم بأنَّ لنا جوعًا وعطشًا) مثال للوجدانيات، وما يليه مثال الأوليات، والثالث للحدسيات، والرابع للتجربيات، والخامس للنظريات المشار إليها فيما مرَّ بقوله: **(أو ترتيب مقدمات)**.

(هُوَ العقلُ) مفعول ثان لـ **(جعلوا)**.

(بمَعْنى القوَّةَ الحسَّاسة) أي التي بها يقع الإحساس، لا بمعنى الأعضاء الآلية للقوة الحسَّاسة، ولا بمعنى الإحساسات.

(فلا تتم دلائلها على الأصولِ الإسلاميَّة) لأن إثبات هذه القوى وتعددها بعد كونه مبنيًّا على نفي القادر المختار، مبني على أنَّ النَّفس - وهي المراد بالعقل هُنَا -

فـي العَصَـبِ المفـروش في مقعـرِ الصِّماخ، يُـدْرَكُ بها الأصـواتُ بطريقِ وصـولِ الهواء المتكيِّـف بكيفيَّــةِ الصَّوْت إِلَى الصماخ، بمعنـى أنَّ اللهَ تعالى يَخْلـقُ الإدراكَ في النَّـفس عند ذلك.

(والبَصَـرُ)، وهو قوَّةٌ مودعة في العَصَبَـتَـيْن المجوَّفتَيْنِ اللَّتينِ تَتلاقيانِ في الدِّماغ ثمَّ تفترقانِ فتتأَدَّيان إِلَى العينَيْن، يُدْرَكُ بها الأَضْواءُ والأَلْوانُ أو............

لا تـدرك الجزئيَّـات المادية بالـذَّات، وعلـى أنَّ الواحد لا يكـون مبدأ لأثريـن، فجعلوا المـدرك للكليَّـات العقـل، والمدرك للجزئيَّـات الحـواس الباطنة، والكل باطـل لمنافاة الأصول الإسـلامية له؛ إذ من الأصول الإسـلامية المُشـار إليها في الشـرح ثبوت القادر المختار المُوجد لجميع الأشـياء ابتداءً بمجرَّد تعلُّـق إرادته وقدرته، وأن المدرك لجميع الإدراكات - كليـة كانـت أو جزئية - هو النفس المعبَّر عنهـا بالعقل تارة وبالقلب أُخرى فـي قولهم: محل العلم القلب. كأنه ليـس المراد به العضو المخصوص، بل الروح الذي به امتياز الإنسـان، كما صرَّح به في شـرح المقاصد، وأن إدراكها غير مُتوقف على القوى القائمـة بالمحال المذكورة من بطون الدمـاغ، فللنَّفس بعد مُفارقة البدن إدراكات جُزئية، واطِّـلاع علـى بعض جزئيات أحـوال الأحياء كمـا دلَّت عليـه الأحاديث النبويـة؛ ولهذا يُتوسَّلُ بنفوس الأخيار في استنزال الخيرات واستدفاع الملمات.

(**في العَصَبِ المفروش في مقعرِ الصِّماخ**) أي مؤخَّره، والصماخ: خرق الأذن، وفي ذلـك العصب المفروش هـواء محتقن كالطبل، فـإذا وصل الهواء الحامـل للصوت إلى تلك العصبة وقرعها حصل الإدراك بالقوة المودعة فيها.

(**والأَصْـوات**) الصـوت عندنـا كيفية تحدُّث بمحـض خلق الله تعالى مـن غير تأثير لتمـوُّج الهـواء والقرع والقلـع، خِلافًا للحكماء فـي زعمهم أنَّ الصـوت كيفيَّة في الهواء بسـبب تموجه المعلول للقرع الذي هو مسـاس بعنف، أو القلع الذي هو انفصال بشـرط مقاومة المقروع للقارع أو المقلوع للقالع؛ أي كون كل منهما ذا صلابة، لا كالقطن، فإنه إذا صدمه شـيء لانَ معه، فلم يخرج له صوت، وكذا لو فُصِلَ بعضه عن بعض لم يخرج

الأشـكالُ والمقاديرُ والحركاتُ والحُسْنُ والقُبْحُ وغَيْـرُ ذَلِكَ ممَّا يَخْلُقُ الله تعالى إِدْرَاكَها في النَّفْسِ عندَ استعمالِ العَبْد تِلْكَ القُوَّة.

(والشَّمُّ)، وهو قُوَّةٌ مُودَعةٌ في الزّائدتَيْن ....

لـه صوت، وتمـوج الهواء هو أن يدفع الهـواء المتكيِّف بالصوت ما بعـده وهكذا إلى أن يصـل إلى الصماخ، وقوله: (**بمعنى أن الله تعالـى**) أي العادة الإلهية جرت بخلق الإدراك فـي النَّفس عند وصول ذلك الهواء، لا كما يقولـه الحكماء من أنَّ الإدراك بالقوى لا غير قوله (**تتلاقيان**) إشـارة إلى أنهما بعد خروجهما من مقدم الدماغ مفترقتين ثم تلاقيهما لا يتقاطعـان تقاطعًـا صليبًا، بل تتَّصلُ العصبة اليمنى باليسـرى، ثم ترجـع اليمنى إلى العين اليمنى، واليسـرى إلى اليسرى، فيكونان [...][1] محدب إحداهما إلى محدب الأخرى، ففي قول من قال في التشريح: يتقاطعان تقاطعًا صليبًا. تساهُلٌ.

قوله: (والأشكالُ) أي هيئات الأجسام.

قوله: (والحَرَكات) لأنَّ الحركة من الموجودات الخارجية وفاقًا.

لا يُقـال: الحركة كما فسـرها به الشـارح وغيره: كونان في آنين فـي مكانين، الكون من الأعراض النسبيَّة فلا يدرك بالحس؛ لأنّـا نقول لزوم النسبية للحركة لا يُنَافِي إدراكها بالحـس بواسـطة محلِّهـا الذي هو الجسـم؛ لأن انتقال الجسـم واسـتقراره محسوسـان بواسـطة إحسـاس للجسـم، وما قيل في توجيه إدراك الحـركات بالبصر: مـن أنَّ الحس إذا شـاهد الجسـم في مكانين أدرك العقل منه الكونين، فهذا المـدرك بالعقل هو الحركة وهو محسـوس بواسطة مُشاهدة الجسـم بالمكان [إذ اللمس][2]، وإن أدرك الجسم، فلا يدركه بالمكان، فلا يدرك الحركة، فليس بشـيء؛ لأن الشـيء الذي يُدركه العقل بواسطة

---

(١) غير واضح بالأصل.

(٢) هكذا بالأصل.

النَّاتِئتَيْن مِن مُقدَّمِ الدِّماغ الشَّبيهتين بحَلْمَتي الثَّدْي، يُدْرَكُ بها الرَّوائحُ بطريقِ وصولِ الهَواء المتكيِّف بكيفيَّةِ ذي الرَّائحة إِلَى الخَيْشوم.

(واللَّمْسُ)، وهي قُوَّةٌ مُنْبثَّةٌ في جميعِ البَدن يُدْرَكُ بها الحَرارةُ والبرودةُ والرطوبةُ واليُبوسَة ونَحْو ذَلِكَ عِنْد ....

الإحساس بشيء آخر لا يُعدُّ محسوسًا، وإلا لزم أن يكون العمى محسوسًا لتأدية الإحساس بشكل الأعمى إلى إدراك عماه.

قوله: **(النَّاتِئَتَيْن من مُقَدَّم الدِّماغ)** أي من البطن المقدم؛ أي بين العينين عند مُنتهى أصل قصبة الأنف وهما مخرفشتان؛ أي بهما أثقاب بينهما فواصل تشوك كالخرفشة - بالخاء والشين - المعجميتين، وهي الأرض الغليظة من الكذَّان لا يُستطاعُ المشي فيها، إنما هي كالأضراس.

قوله: **(بكيفيَّةِ ذي الرَّائحة)** ولا يقال بكيفية الرَّائحة، إذ الرَّائحة كيفية، فالهواء ينقل كيفية المسك مثلًا - أي رائحته - إلى الخيشوم مُتكيفًا ذلك الهواء بها؛ بمعنى حصول شيء من نوعها فيه بسبب مجاورتها له، لا أنها تنتقل إليه لامتناع الانتقال على الأعراض، وقد سكت الشَّارح عن أن يقول: في كلٍّ من الشَّمِّ والذَّوق واللمس؛ لخلق الله تعالى الإدراك في النفس عند ذلك اكتفاء بما قدَّمه في السمع والبصر وبما يأتي من قوله: **(وأما أنه هل يجوز...الخ)**.

قوله: **(منبثَّة)** بنون، فموحدة، فمثلثة؛ أي مُنتشرة.

وقوله: **(بالمَطْعوم)** متعلِّق بمخالطة؛ أي بواسطة اختلاط الرُّطوبة اللعابية بالمطعوم، والتعبير بـ **(اللام)** مَعَ المفاعلة هو المشهور، ووصولها بالجر عطفًا على مُخالطة.

قوله: **(الحَرارة والبُرودَة والرُّطوبَة واليُبوسة)** هي أصول الكيفيَّات الملموسة.

قوله: **(ونحو ذلك)** أي كاللين والصلابة والنعومة والخشونة والكثافة واللطافة واللزوجة والهشاشة وما أشبهها.

التَّماسّ والاتِّصال به.

(وبكُلِّ حَاسَّةٍ مِنهَا)، أَيْ الحواسّ الخَمْس (يُوقَفُ) أَيْ يطلع (عَلَى مَا وُضِعَتْ هِيَ) أي تِلْك الحاسَّة (لَـهُ).

يعني أنَّ اللهَ تعالى قد خَلَقَ كُـلًّا من تِلْك الحواسّ لإدراكِ أشياءَ مخصوصة، كالسَّمَع للأصواتِ والذَّوْق للمَطْعومِ والشمّ للرَّوائح، لا يُدْرَكُ بها ما يُدْرَكُ بالحاسَّةِ الأُخْرى.

وأمَّا أنَّـه هل يَجوزُ أو يَمْتنع ذلك؟

ففيـه خلافٌ، والحقُّ الجَوَاز، لما أن ذَلِكَ بِمَحْـضِ خلق الله من غير تأثيرٍ للحواس، فلا يمتنعُ أن يخلقَ الله عقيبَ صرفِ الباصرة إدراكَ الأصوات مثلاً.

فإن قيل: أليستِ الذائقةُ تُدرَكُ بها حلاوةُ الشَّيْء وحرارتُه معاً؟

قلنا: لا، بل الحلاوة تُدْرَكُ بالذَّوْقِ والحَرارةُ باللمسِ المَوْجودِ في الفمِ واللِّسان.

قوله: **(التماس)** بصيغة التفاعل من المسِّ.

وقوله: **(والاتصال به)** أي بالبدن عطف تفسيري.

قوله: **(لا يُدْرَكُ بها ما يُدْرَكُ بالحاسَّـةِ الأُخْرى)** أي لا يقع ذلك بحسـب ما جرت به العادة الإلهية، ويجوز وقوعه خرقًا للعادة، كما دلَّ عليه قوله: **(والحق الجواز...إلخ)**.

وقد أشار الشارح إلى أنَّ تقديم قوله: **(بكلِّ حاسَّة)** على مُتعلقه لإفادة الاختصاص، ونبَّهَ على أنَّـه بحسب الوقوع لا الجواز العقلي.

قوله: **(فإن قيل: أليستِ الذائقةُ؟)** حاصل السؤال: أنَّ دعواكم أنه لا يدرك بحاسَّة ما يدرك بالأخرى منقوص بالذائقة، فإنها تُدرِكُ حلاوة الشيء وحرارته، مع أنَّ الحرارة مما يختص بإدراكه اللمس بدعواكم! والجواب ظاهر.

[الخبر الصادق]

(والخَبَـرُ الصَّادِقُ) أي المطابقُ للواقع، فإن الخبرَ كلامٌ يكون لِنسبـتِهِ خارجَ تطابُقِـه تِلْك النِّسْبةُ فيكونُ صادِقاً، أو لا تطابقه فيكونُ كاذباً، ....

[الخبر الصادق]

قوله: (والخَبَـرُ الصَّادِقُ) إن قيل: لِمَ عُدَّ الخبر الصَّادق سببًا للعلم مُستقلًّا مع أنه من المدركات بحس السمع؟

أجيب: بأن المعلوم بحس السـمع وجود المسـموع الذي منه لفظ الخبر، والمعلوم بالخبر مدلول المسموع، فغدا لاختلاف مُسبِّبَيْهِما سببان مُختلفان.

قوله: (أي المطابقُ للواقع) سواء طابق الاعتقاد أم لا.

قوله: (فإنَّ الخبَـرَ كلامٌ) أي بالاصطلاح النحوي، وهو المركَّب التَّام.

قوله: (لِنسبـتِهِ خارجَ) المراد بهذا الخارج ما له تحقق في أحد الأزمنة الثلاثة بدون ذلك الكلام المشتمل على النسبة، مع قطع النظر عن تعقُّل المتكلم لمعنى الكلام وتلفظه به، سـواء كان تحققه في النفس - كما في الإخبار عمَّا في النفس - أو خارجها - كما في الأخبار عمَّا في الأعيان - وليس للإنشـاء خارجٌ بهذا المعنى؛ لأنَّ نفس مضمُونة كطلب الفعل، إنما يحصل بلفظه كلفظ الأمر، وإن كان تعقُّله قبل التلفُّظ.

فالصِّدْقُ والكذبُ عَلَى هذا من أوصافِ الخبر، وقد يُقالان بمعنى الإخبارِ عَنِ الشَّيْء عَلَى ما هُوَ به، ولا عَلَى ما هُوَ به، أي الإعلام بنسبةٍ تامَّةٍ تُطابِقُ الواقعَ أو لا تطابِقُه، فيكونانِ من صفاتِ المُخْبر فمن هاهنا يقعُ في بَعْضِ الكتبِ (الخبر الصادق) بالوصفِ، وفي بَعْضِها (خبر الصادق) بالإضافة.

(عَلَى نَوْعَينِ: أَحَدِهِمَا الخَبَرُ المُتَوَاتِرُ) سُمِّي بِذَلِكَ لما أنَّه لا يقعُ دُفْعةً، بل عَلَى التَّعاقُب والتَّوالي.

(وَهوَ الخَبَرُ الثَّابِتُ عَلَى أَلْسِنَةِ قَوْمٍ...

قوله: (**فالصِّدْقُ والكذبُ**) أي اللذان يتضمنهما قولنا: الصادق، والكاذب، والضمير في قوله: (**وقد يُقالان**) راجع إليهما أيضًا.

قوله: (**الإخبارِ عَنِ الشَّيْء عَلَى ما هُوَ به**) أي على وجه (**هو**) أي ذلك الشيء مُلتبس به؛ أي بذلك الوجه بالفعل في نفس الأمر، والمراد بـ(**الشيء**) النسبة، وبـ(**ما**) في قوله: (**على ما هو به**) كيفيتها من الإيجاب والسلب؛ والمعنى على هذا: الإخبار عن النسبة على وجه هو كيفيتها من الإيجاب أو السلب، ويصح أن يُراد بـ(**الشيء**) الموضوع، وبـ(**ما**) ثبوت المحمول أو انتفاؤه؛ والمعنى على هذا: الإخبار عن الموضوع على وجه هو ثبوت المحمول له أو انتفاؤه عنه، وهذا أوفق لِلَّفظ، والأوَّلُ أوفق للمعنى، وإليه مال الشارح في شرح المفتاح.

قوله: (**فمِنْ هُنا**) أي من جهة وقوعهما وصفين للخبر، ووصفين للمخبر، يقع في بعض الكتب الخبر الصادق، فالصادق في الأوَّل وصفٌ للخبر؛ وهو مجاز، وفي الثاني وصف للمخبر؛ وهو حقيقة.

قوله: (**لما أنَّه لا يقعُ دُفْعةً**) إنما الذي يقع دُفعة العلم الحاصل عنه.

قوله: (**بَلْ على التَّعاقب والتَّوالي**) هو مُخالِفٌ لما في شرح المختصر المعضد من أنَّ التواتر تتابع أمور؛ واحد بعد واحد بفترةٍ بينهما، ومنه قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا

لا يُـتصوَّرُ تَواطُؤهُم)، أي لا يجوزُ العقلُ توافقَهُم (عَلَى الكَذِبِ)، ومِصْداقُـهُ وقوعُ العِلْم من غير شُبْهة.

(وَهـوَ) بالضَّـرورة (مُوجِبٌ للعِلْـمِ الضَّرُورِيِّ كالعِلْـمِ بالمُلُوكِ الخَالِيَةِ فـي الأَزْمِنَةِ المَاضِيَةِ والبُلْدَانِ النَّائِيَةِ) يَحتملُ العطفَ عَلَى المُلوكِ وعَلَى الأزمنة، ....

تَتْرَا﴾ [المؤمنون: ٤٤] فـإنَّ التَّوالـي يقتضي أن لا فترة، وما في شـرح العضـد هو الموافق لكلام الحريري في الدرة، وهو اللائق بكون التواتر تفاعُلًا من الوتر، يقال: تواترت كتبك إليَّ. أي جاءت وترًا وترًا؛ أي واحدًا بعد واحدٍ، فإنَّ اعتبار الفترة بينهما هو الموافق للعادة في مجيئها مترتبة، وهو أبلغ في تحقيق كون مجيئها وترًا وترًا.

قوله: (لا يُتصوَّر) بضم أوله؛ أي لا يتصوَّرُهُ العقل.

قولـه: (أي لا يجوزُ العقلُ) يعني بحسـب العادة، وهذا معنـى قول العضد أن يمتنع الاتِّفَاق منهم، والتواطؤ على الكذب عادةً انتهى.

والحاصـل: أن يُعـدُّ اتفاقهم مسـتحيلًا عادة - كانقـلاب الحجر ذهبًـا - لا عقلًا - كاجتماع النقيضين.

وفي قوله: **(لا يُتصوَّرُ تَواطؤهم)** إشارة إلى أنَّ منشأ عدم تجويز العقل؛ كثرتهم، فلا يرد خبر الواحد المفيد للعلم بقرينةٍ خارجيَّةٍ.

قولـه: (ومِصْداقـه) أي دليـل صدق المتواتـر على خبر وقوع العلـم بمضمون ذلك الخبر من غير شبهة، و **(مفعال)** من صيغ الآلة، أطلق هنا على الدليل تنزيلًا له منزلة الآلة التي بها يحصل العلم بالمدلول.

وقولـه: (ومِصْداقه...إلـخ) عبارة تُفيد قصـر قلب؛ للرَّدِّ علـى القائلين بأن مصداقه كون المخبرين عددًا مخصوصًا؛ كاثني عشر، أو عشرين، أو أربعين، أو سبعين، أو ثلاث مائة وبضعة عشر؛ الأقوال المحكية في أصول الفقه، وقد اعترض ما في الشرح بأنَّ العلم بمضمون الخبر مُستفاد من التواتر، فإثبات التواتر به دور.

والأوَّلُ أقربُ وإنْ كانَ أَبْعد.

فهـا هنـا أمران: أحدُهما: أنَّ المتواترَ موجِبٌ للعلـم، وذَلِكَ بالضَّرورة، فإنَّا نجدُ من أنْفُسِنا العِلْمَ بوجود مكَّةَ وبَغْداد، وأنَّـه لَيْس إلا بالإخبار.

والثانـي: أن العلـمَ الحاصلَ به ضروريٌّ، وذلك لأنَّـه يحصل للمسـتدل وغيره حَتَّى الصِّبيان الذين لا اهتداءَ لَهُم بطريقِ الاكتساب وترتيب المقدمات.

وأمَّـا خبـرُ النصارى بقتـلِ عيسـى عَلَيْهِ السَّلَامُ **واليهـود بتأبيدِ دينِ موسـى** عَلَيْهِ السَّلَامُ، **فتواتُـرُه مَمْنوعٌ.**

وأجيب: بأنَّ اسـتفادة العلم بمضمون الخبـر من التواتر باعتبار حصوله وترتُّبه على سماعه، وفهم معنى اللفظ المسموع ودلالته على صدق المتواتر على الخبر باعتبار كون حصوله وترتبه معلومًا لمن حصل له.

فالتحقيق: أنَّ الحاصل بالتواتر هو العلم بذلك العلم، وهما غيران كالعالم بالنسـبة إلـى الصَّانع - تعالـى - فإنَّ حدوث العالم مُسـتنِدًا إلى الصَّانع، والعلـم بحدوث العالم دليل على وجود الصانع.

قولـه: (والأوَّلُ أقـربُ) أي في المعنى، **(وإن كان أبعد)** أي في اللفظ، ووجه أقربيته معنـى أنه - مع اشـتهاره - أعم فائدة؛ إذ التمثيل عليه يكون بمثالين اشـتهر التمثيل بهما؛ كوجود اسكندر وبغداد، وعلى الثاني بمثال واحد غير مشهور.

قولـه: (وذلك) أي إيجابه العلم معلومٌ لنـا بالضرورة وهي الوجدان، كما ذكره؛ أي لا بالنظر والاستدلال.

قولـه: (وأمَّـا خبـرُ النصارى) جوابُ سـؤالٍ مـن طـرف السـمنية والبراهمة الآتي ذكرهم.

حاصلـه: النقـض بتخلُّف إفـادة المتواتـر العلم في صورتـي إخبار النصـارى بقتل

فإنْ قيل: خبرُ كلِّ واحدٍ لا يُفيدُ إلَّا الظنّ، وضَمُّ الظَّنِّ إلَى الظَّنِّ لا يُوجِبُ اليقين. وأيضاً جوازُ كَذِبِ كلِّ واحدٍ يوجبُ جوازَ كذبِ المَجْموع، لأنَّـه نفسُ الآحاد.

عيسى، وإخبار اليهود عن التوراة بتأبيد دين موسى، فإنَّ كلًّا منهما غير مُفيد للعلم بمضمونه، بل هو كذب، كما دلَّت عليه الشريعة.

وحاصل الجواب: منع كون كل منهما متواترًا، إلا أن يرجع خبر النصارى إلى اليهود الذين دخلوا على عيسى البيت، وقد كانوا تسعة نفرٍ كما في كتب التفسير، ولا تُحيلُ العَادة تواطُؤ مثلهم على الكذب، على أنَّ التسعة اختلفوا في الإخبار بقتله - كما حُكِي عنهم - فأثبته بعضهم، ونفاه بعضهم.

وأما إخبار اليهود بتأبيد دين مُوسى، فإن كان افتراؤهم إيَّاه بعد واقعة بخت نصر، فواضح انتفاء تواتره فيما قبل، وإن كان قبلها، فقد قتل بخت نصر اليهود في مشارق الأرض ومغاربها، فلم يترك إلَّا الأطفال، فانتفى عدد التواتر منهم على أنهم حرَّفوا التوراة وزادوا ونقصوا، ودلَّت معجزات عيسى ومحمد - ﷺ - على أن خبرهم آحاد كذب، وقول التلويح: وأمَّا مثل خبر اليهود بقتل عيسى، وتأبيد دين موسى، فلا تسلم تواتره...إلخ. لما في شرح العقائد من إسناد الإخبار بقتل عيسى إلى النصارى؛ لأن كُلًّا من الفريقين قد أخبر بذلك، وإن كان مُستَنَدُ إخبار النصارى هو إخبار اليهود كما قدمناه.

وقد توهم بعض من تكلَّم على شرح العقائد أنَّ المراد من العبارتين واحد، فزعم أنَّ الخبر في عبارته في شرح العقائد بمعنى الإخبار، وأنه مُضافٌ إلى المفعول، وأنَّ التقدير: وأمَّا إخبار اليهود النصارى بقتل عيسى، وإخبار اليهود بتأبيد دين موسى فلا يخفى أنَّ ذلك تمحُّلٌ لا حاجة إليه مع ما قررناه.

قوله: (فإنْ قيل: خبرُ كلِّ واحدٍ...إلخ).

حاصله: إيراد أن على الأمر الأول مُعارضتان مبنيتان على أنه لا يثبت للمجموع ما

قلنـا: ربَّما يكـونُ مع الاجتمـاعِ ما لا يكونُ مـع الانفراد، كقـوَّةِ الحبـلِ المؤلَّفِ مِنَ الشَّعرات.

فـإن قيل: الضرورياتُ لا يقعُ فيها التفاوتُ ولا الاختـلاف، ونحن نجدُ العِلْمَ بكونِ الواحـدِ نصـفَ الاثنين أقوى مِـنَ العِلْم بوجودِ إسـكندر، والمتواترُ قد أنكـرَ إفادتَه العِلْمَ جماعةٌ مِنَ العقلاء، كالسُّمَنيَّـة والبراهمة.

لا يثبت لآحاده، وقوله: (**ربما يكون... إلخ**) جواب عنهما حاصله: منع ذلك مع السـند، وهـو أنه يجوز أن يترتب على الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد، كقوَّة الحبل المؤلَّف من الشعرات، وقد أشار بقوله: (**ربما**) إلى أنه يكفي في الجواب عدم الكليَّة، وكونها للتكثير هنا أولى، بل التحقيق: أنَّ اجتماع الأسباب يقتضي قوَّة المسبب، والخبر سبب للاعتقاد؛ لأن مدلوله الصدق، وأما الكذب فاحتمالٌ عقليٌّ كما حقق في محله.

قولـه: (**فـإن قيـل: الضروريـاتُ... إلخ**) حاصلـه: إيـرادان على الأمـر الثاني، هما معارضتان، حاصل الأولى: الاسـتدلال على أن العلم الحاصل عن التواتر غير ضروري بانتفـاء لازم الضـروري، وهـو عدم التفـاوت لثبوت نقيـض ذلك اللازم، وهـو التفاوت وتبيين اللزوم بأن التفاوت مظنَّة الاحتمال والاشتباه، وهو يُنافي الضرورة، فيكون انتفاؤه لازمًا لها.

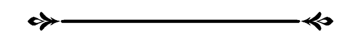
وحاصل الثانية: الاستدلال على أنه غير ضروري بانتفاء لازم آخر للضروري، وهو عدم الاختلاف فيه لثبوت نقيضه وهو الاختلاف.

وحاصـل الجواب: منع اللزوم فيهما مع السـند، والأولـى أن يُجاب في الثانية بمنع انتفاء اللزوم، فإنَّ المكابرة والعناد لا يثبته معهما خلاف في نفس الأمر.

قوله: (**كالسُّـمَنية**) بضم السـين وفتح الميم مخفَّفَة، ففي القاموس السُّمَنية كجُهَنية: قوم من الهند دهريُّون، قائلون بالتناسخ، وفي الصِّحاح: أنهم فرقة من عبدة الأصنام تقولُ بالتناسـخ وتنكر وقوع العلم بالأخبار. انتهى، وهم منسـوبون إلى (**سـومنات**) اسم صنم يعبدونه.

قلنا: ممنوعٌ، بل قد تتفاوتُ أنواعُ الضروري بواسطة التفاوتِ في الإلف والعادة والممارسةِ والإخطار بالبال وتصورات أطراف الأحكام، وقد يختلف فيه مكابرةً وعناداً كالسوفسطائية في جميعِ الضروريَّات.

والبراهمة: طائفة من الهند منسوبون إلى (**برهم**) اسم صنم يعبدونه، وقيل: إلى برهام اسم رجل من حكمائهم، وفي الصحاح: أنهم قوم لا يُجوِّزُون على الله تعالى بعثة الرسل.



[خبر الرسول ﷺ]

(والنَّوعُ الثاني: خبرُ الرَّسولِ المؤيَّد) أي الثابتُ رسالتُهُ (بالمعجزة).

والرَّسـولُ إنسـانٌ بعثهُ اللهُ تعالى إِلَى الخَلْقِ لتبليغِ الأحكام، وقد يُشترطُ فيه الكتاب، بخلافِ النبيِّ فإِنَّه أعمُّ.

[خبر الرسول ﷺ]

قوله: (والرَّسـولُ إنسانٌ بعثهُ اللهُ - تعالى - إِلَى الخَلْقِ لتبليغِ الأحكام) فيه تنبيهٌ على أنَّ المبعوث إلى الجن لا يكون إلَّا إنسـانًا، وقد عرف الشـارح في شـرح المقاصد النبي بأنه: إنسانٌ بعثه الله لتبليغ ما أوحي إليه. قال: وكذا الرسول، وهو ينبئ عن اختياره للقول بترادفهما، يشـير إليه قوله: (وقد يُشـترطُ فيه الكتاب، بخلافِ النبيِّ فإِنَّه أعمّ) إذ الرسـول على هذا من بُعِثَ لتبليغ الأحكام وله كتاب، وقد أُورِدَ على التعريف أمران:

أحدهما: من بُعِثَ بتقريرِ شـرع من قبله؛ كيُوشـع، فإنه لم يُبعث لتبليغ الأحكام مع أنه نبي رسول.

وأجيب: بأنه بُعِثَ لتبليغ أحكام شريعة موسى لمن بعد موسى عليه الصلاة والسلام.

الثانـي: أن تخصيص الرسـول بمـن له كتاب لا يُلائم ما ورد فـي حديث أبي ذر من أنَّ عدد الرسل ثلاثمائة وبضعة عشر، وأنَّ عدد الكتب مائة وأربعة، وأنها أُنزِلَت على من سمَّاه من الأنبياء؛ وهم سبعة، وأجيب بأن: الإنزال عليه ليس بشرط، بل الشرط أن يكون

والمعجزةُ أمرٌ خارقٌ للعَادَةِ قُصِدَ به إظهارُ صدقِ من ادَّعى أنَّـه رسولُ الله تعالى.

(وهو) أي خبرُ الرسـولِ (يُوجِبُ العِلْمَ الاسْـتِدْلَاليَّ) أي الحاصلَ بالاسْـتِدْلَال، أي النَّظَر في الدَّليل، وَهُوَ الذي..

مأمورًا باتباع كتاب، واعلم أنَّ المشهور ما قاله الحليمي وغيره: من أنَّ النبي إنسان أُوحي إليه بشرع وإن لم يؤمر بتبليغه، فإن أُمِرَ بتبليغه فرسول أيضًا.

وكل من القولين اللذين ذكرهما الشَّارح مُقابل لهذا المشهور تنبيهان:

الأول: ورد في الكتاب العزيز إطلاق الرسول في حق جبريل والرسول بهذا الاعتبار أعمّ؛ إذ لم يطلق لفظ النبي بهذا المعنى.

الثاني: انحصار الخبرُ الصَّادق في نوعيه على القول بتساوي النبي والرسول - كما جرى عليه الشارح - ظاهر، وأما على المشهور فلا يظهر إلا إن عبَّر بدل الرسول بالنبي[١].

قولـه: (المعجـزةُ أمرٌ خارقٌ للعَادَةِ) من ترتيب أثر على سـبب لم تجرِ العادة الإلهية بترتيبه عليه؛ كشـقِّ القمر، وإنباع الماء من الأصابع، أو اقتطاع أثر عن سـبب جرت العادة بترتيبه عليه، كانقطاع الاحتراق عن نار نمرود في حقِّ إبراهيم عليه الصلاة والسلام.

وقوله: (قَصَدَ به... إلخ) يخرج به السـحر والكرامة، وهذا التعريف هو المختار في المواقف، وقد أورد على طرده أنَّـه يصدق على الإرهاص وعلى الكرامة التي قُصِدَ الولي بها، إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله، وعلى سحر المتنبِّي.

وأجيـب بـأن: كُلًّا من الإرهاص وكرامـة الولي التي قُصِدَ بها، مـا ذكره معجزة، أمَّا

---

(١) جـاء في الهامش في هذه المسـألة بغير إحالـة إلى موضعها من المتن: يمكـن أن لا يخالف القول الأول - ممـا ذكـره الشـارح - القـول المشـهور، فإن قولـه: (بخلاف النبـي، فإنه أعـم) عائد إلى القولين؛ لأن النبي - على القول الأول - لا يشـترط فيه التبليغ، وعلى القول الثاني لا يشـترط فيه الكتاب.اهـ.

يمكنُ التوصُّلُ بصحيحِ النَّظَرِ فيه إِلَى العِلْمِ بمطلوبٍ خَبَرِي.

الإرهاص مُعجزة لمن ادَّعَى النبوة بعده وأمَّا الكرامة فمعجزة لنبي ذلك الولي؛ لأن إظهار الصدق مقصود بخلق كل منهما، وفيه نظر؛ لأن المعروف أنَّ المعجزة هي الخارق الذي يَظْهَر على يدِ مدعي النبوة بعد دعواه النبوة، ولذا عدل إليه الشَّارح فيما سيأتي.

ومن عدَّ الإرهاصات والكرامات مُعجزات، فسبيله التغليب والتشبيه، وليست معجزات حقيقية.

وأمَّا السحر: فالحقُّ أنه ليس من الخوارق، وإن أطبق القوم على عدِّهِ منها؛ لأنه يترتب على أسباب كلها بأمرها أحد خلق الله تعالى عقيب ذلك، فهو ترتيب مسبب على سبب جرت العادة الإلهية بترتيبه عليه، كترتيب الإسهال على شرب السقمونيا، وكترتيب شفاء المريض على تناول الأدوية الطبيَّة، فإنَّ كلًّا منهما غير خارق، بخلاف ترتيب الشفاء على الدعاء، فإنه خارق، وقد اعتبر في العمدة في تفسير المعجزة وقوع الخارق في زمن التكليف، احترازًا عمَّا يقع في الآخرة، وكذا ما يقع قبلها من أشراط السَّاعة حين لا ينفع نفسًا إيمانها؛ لأنه وقت نقض العادات، وتغيير الرسوم.

قوله: (يمكنُ التوصُّلُ) التقييد بالإمكان؛ لأن الدليل لا يتوقف كونه دليلًا على النَّظَرِ فيه بالفعل، وقوله: **(إلى العلم)** مخرج لما يتوصَّل بصحيح النظر فيه إلى الظَّن بمطلوبٍ خبريٍّ، وهو الدليل الظني؛ لأن تعريفه للدليل القطعي الذي به يستدل المتكلم بخلاف تعريف الدليل في كتب أصول الفقه، حيث حذف فيه قيد العلم، فعُرِّفَ بأنه ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري؛ أي إلى العلم به أو ظنه؛ لأنهم يُعرِّفُون الدليل الشامل للقطعي الذي ينظر فيه الأصولي، والظني الذي ينظر فيه المجتهد، وتقييد المطلوب بالخبري؛ للاحتراز عن التصوري، فإن المفيد له يُسمَّى تعريفًا لا دليلًا، قيل: هذا التعريف فاسد من وجهين:

أحدهما: أنه غير مانع لصدقه على المدلول الثاني استعمال لفظ يمكن فيه؛ لأنه لا يصح أن يُراد الإمكان العام، ولا الإمكان الخاص أمَّا الأوَّل فلأن المعنى عليه؛ الدليل هو

....

الـذي بصحيح النظر فيه يكون سـلب التوصل إلى العلـم بالمطلوب عنه، ليس بضروري وهو بمعزل عن المقصود[١].

وأمَّا الثاني: فلأن المعنى عليه؛ أن سـلب التوصل بصحيح النظر عنه وإثباته له ليس بضروري، فيلزم أن يكون كل شـيء دليلًا على أي شـيء شـئت؛ لصدق هذا الحد عليه، وهو ظاهر البطلان.

والجـواب: أمَّـا عـن الأول، فإنـه إن أريد أنه يُفهم مـن التعريف أنه يمكـن التوصُّل بصحيح النظر في المدلول إلى العلم به نفسه فممنوع؛ إذ هو ظاهر في تغاير المتوصل به والمتوصـل إليه، كما لا يخفـى، وإن أريد أنه يمكن التوصل بصحيـح النظر في المدلول إلى مدلول آخر، فهو من هذه الجهة دليل يجب دخوله في التعريف، والشـيء الواحد قد يكون دليلًا ومدلولًا باعتبارين لكن قيد الحيثيَّة مراعًى في التعريف، فالتعريف للدليل من حيث هو دليل - أي يُتوَصَّل به - فلا يتناول حقيقة أخرى.

وأمَّـا عن الثاني، فبأن المراد الإمكان الخـاص والملازمة في قول المعترض: فيلزم أن يكـون كل شـيء...إلخ ممنوعـة، ولا خفاء في أنَّ النظر الصحيـح هو النظر من الجهة

---

(١) جـاء في الحاشـية بغير إحالة إلـى موضع: الإمكان العام: هو اتصاف الحكم بسـلب الضرورة عن الجانب المخالف للحكم.

والقضية الممكنة العامَّة: هي التي حكم فيها كذلك.

والإمكان الخاص: هو اتصاف الحكم بسلب الضرورة عن طرفي الإيجاب والسلب.

والممكنة الخاصة: هي التي حكم فيها كذلك.

مثال الممكنة العامة: كل إنسـان متعجب بالإمكان العام، ولا شيء من الإنسان بضاحك بالإمكان العام.

ومثـال الممكنـة الخاصـة: كل إنسـان كاتـب بالإمـكان الخـاص، ولا شـيء من الإنسـان بكاتب بالإمكان الخاص.

والضرورة: استحالة انفكاك الموضوع عن المحمول.اهـ.

وقيل: قولٌ مُؤَلَّفٌ مِن قضايا يستلزمُ لذاتِهِ قَوْلاً آخر.

فعلى الأَوَّلِ الدليلُ عَلَى وُجودِ الصَّانع هُوَ العالَم، وعلى الثاني: قَوْلُنا: العالَم حادِثٌ، وكلُّ حادثٍ له صانع.

وأَمَّا قَوْلُهم: الدَّليلُ هُوَ الذي ....

التـي من شـأنها أن توصل إلـى المطلوب، والتوصـل بصحيح النظر هـو الوصول بكلفةٍ بالنظر من تلك الجهة المسماة وجه الدلالة، وليست تلك الجهة لغير الدليل من الأشياء، فلا يلزم ما ذكره من كون كل شيء دليلًا على أي شيء شئت.

ويصح أن يُراد الإمكان العام؛ بأن تسلب الضرورة عن جانب العدم؛ أي لا ضرورة في عدم التوصل بصحيح النظر، فالتوصل به واجب أو ممكن.

قولـه: (**قولٌ مُؤَلَّفٌ**) إلى قوله: (**قولًا آخر**) ينبغي أن يُراد بـ (**القول**) في الموضعين: المعقول، دون الملفوظ؛ لأنه وإن صحَّ أن يُراد بالأول الملفوظ أيضًا، فالآخر لا يصح أن يُراد به إلَّا المعقول، وكون القول بمعنًى واحد في الموضعين أولى؛ إذ لا قرينة تَدُلُّ على إرادة الملفـوظ بالأول، والمعقول بالثاني، فإن قيل: كيف يصح أن يُراد بالأول الملفوظ، مع أنَّ التلفظ بالدليل لا يستلزم المدلول؟

أجيب: بأنه يسـتلزمه بناءً على أنَّ التلفظ يسـتلزم التعقُّل بالنسبة إلى العالم بالوضع، وإنما قال: يستلزم لذاته، ولم يقل: لذاتها. إشارة إلى أنَّ للصورة دخلًا في الاستلزام.

قولـه: (**هُـوَ العالَم**) - أي بفتـح اللام - بمعنى أنَّ الدليل علـى الأوَّل مفرد، يتوصَّل بالنظـر في صفاتـه وأحواله إلى العلم بالمطلوب الخبري، وعلـى الثاني قضيتان مع صفة التأليـف العارضة لهما، والحاصل أنَّ الأول ناظـر إلى الدلالة بالقوة، والثاني إلى الدلالة بالفعل، ثم قد قيل: الحصر في قوله: (**هو العالم**) ممنوعٌ، بل التعريف يعم أيضًا المقدمات التي هي بحيث إذا رُتِّبَت الترتيب المعتبر أدَّت إلى المطلوب، وإنما تخرج عنه المقدمات

يَلزمُ مِنَ العِلمِ به العِلمُ بشيءٍ آخر، ....

مع الهيئة العارضة لها من الترتيب، وأجيب: بأنَّ الحصر مبنيٌّ على أنَّ المراد النظر في أحواله، لا ما يعمه ويعم النظر فيه نفسه، وهو خلاف الظاهر.

قوله: (يَلزمُ مِنَ العِلمِ به العِلمُ بشيءٍ آخر) اعترض هذا التعريف بأنه فاسد الطرد والعكس، أمَّا فساد العكس، فلخروج مثل وجود العالم بالنظر إلى وجود صانعه، فإنَّ وجود العالم دليلٌ على وجود صانعه قطعًا مع أنَّ العلم بوجود العالم لا يستلزم العلم بوجود الصَّانع، وأمَّا فساد الطَّرد، فلصدق التعريف على الحدِّ والملزوم الذي لازمه بيِّنٌ، كطرفي التصديق البديهي، والأخص بالنسبة إلى الأعم، فيقتضي أنَّ الحد دليلٌ على المحدود، والملزوم وحده دليلٌ على اللازم البيِّن بالمعنى الأخص، والأخص دليلٌ على الأعم، وليس شيء منها كذلك.

وأجيب عن الثاني: بأن المراد بالعلم في التعريف؛ هو التصديق، فيكون المعنى: الدليل هو الذي يلزم من التصديق به التصديق بشيء آخر، فيندفع الإيراد؛ إذ اللازم فيما عدا طرفي التصديق البديهي من صور النقض، تصور لا تصديق، وأمَّا في صورة الطرفين المذكورة، فهو وإن كان تصديقًا إلَّا أنه لازم من تصور لا من تصديق، فالملزوم فيها تصوُّر لا تصديق، ودفع المعترض، هذا الدفع بأنَّ إرادة التصديق من العلم إرادة ما لا دلالة للَّفظ عليه؛ إذ العلم أعمُّ من التصديق، ولا دلالة للأعم على الأخص، وعلى تقدير التسليم يرد التصديق البديهي اللازم من التصديق، فإن التصديق بأن الكل أعظم من الجزء يستلزم التصديق بأنَّ الجزء أصغر من الكل، وكذلك العكس، وليس شيء منها دليلًا على الآخر.

وأجيب عن هذا الدفع بأن: إرادة التصديق من العلم مدلول عليها بالقرينة، ودلالة القرينة كافية، وتلك القرينة هي أنَّ الكلام في الدليل المقابل للتعريف، ومعلوم أنَّ مفاده التصديق، كما أنَّ مفاد التعريف التصور، والمراد بلزوم الشيء من الشيء؛ كون الأول ناشئًا عن الثاني، وحاصلًا منه، لا كون حصوله يستلزم حصوله، وفرق بين اللازم من الشيء ولازم الشيء، فتخرج القضية الواحدة المستلزمة لقضية أُخرى بديهية أو كسبية،

فبالثَّاني أَوْفق.

أَمَّا كونُـهُ موجِباً للعلم فلِلْقطعِ بأنَّ مَنْ أظهرَ الله المُعْجزة عَلَى يَدِهِ ....

ومـن هـذا الجواب يُؤخذ الجواب عـن الأول، وهو ما أورد على العكـس، فإن التصديق بوجود الصَّانع ناشـئ عن التصديـق بوجود العالـم وبصفاته وأحوالـه، ولازم منه؛ وإذ لـم يكـن حصولـه لازمًا لحصوله، واعلم أنه قد ورد علـى التعريفين الثاني والثالث بعد ذلك أمران:

أحدهما: ما عد الشكل الأول من الأشكال الأربعة كعدم اللزوم بين علم المقدمات على هيئةٍ غير الشكل الأول، وبين علم النتيجة، لا بيِّنًا وهو ظاهر، ولا غير بيِّنٍ؛ لأن معناه خفاء اللزوم، والخفاء بعد الوجود.

الثانـي: المقدمـات التي يحدس منهـا النتيجة، فـإنَّ الانتقال منها إلـى النتيجة ليس بطريـق النظر، بل بالحـدس المقابل للفكر الذي هو أعم من النظـر؛ إذ الانتقال في الفكر تدريجي، وفي الحدس آني.

ويُجاب عن الأول بأن لزوم العلم بالمطلوب في ردِّ غير الشكل الأوَّل إليه، حاصلٌ بالواسـطة؛ لأن هذا الرد بواسطة لوازم لمقدمات الشكل المردود باعتبار النظر في نقيض المقدمة أو عكسها مثلًا، وتلك اللوازم تستلزم الشكل الأول المستلزم للمطلوب، فالعلم بما عدا الشكل الأول يستلزم العلم بالمطلوب بالواسطة، وأمَّا الثاني فقد أُجيب عنه بأنَّ: المراد بالاسـتلزام في التعريف الثاني وباللزوم في الثالث ما يكون بطريق النظر بقرينة أن التعريف للدليل.

قولـه: (فبالثَّاني أَوْفق) لأن كلًّا منهما أخذ فيه اللزوم بخلاف الأوَّل؛ إذ المأخوذ فيه الإمكان، لكنه يُوافِقُ الأوَّل.

مـن حيث إن العلـم بالدليل من الجهة التي باعتبارها يدل تسـتلزم العلم بالمطلوب كالعلـم بالعالـم من حيث حدوثه فإنه يسـتلزم العلم بالصانع، لكـن لا يخفى أن التعريف

تصديقاً لـه في دعوى الرسـالة، كان صادقاً فيما أتى به مِنَ الأحـكام، وإذا كان صادقاً يقع العِلْمُ بمضمونِـها قطعاً.

وأمَّا أنَّـه اسـتدلاليٌّ فلتوقُّفه عَلَى الاسْـتِدْلَالِ واسـتحضارِ أنَّـه خبرُ من ثبتت رسالتُه بالمعجزات، وكلُّ خبرٍ هذا شأنُـه فهو صادقٌ ومضمونُه واقِـع.

(والعِلْم الثَّابتُ به) أيْ بخبرِ الرَّسـولِ (يُضاهي) أي يشـابه (العِلْمَ الثابتَ بالضرورة) كالمحسوسـاتِ والبديهيَّـاتِ والمُتواتـرات (في التيقُّن) ....

الثالث شـامل للمقدمات بخلاف الأول على ما قرره الشـارح، والعـام لا يوافق الخاص فـي باب التعريف لاختلاف معنيهما؛ فتعبير الشـارح بقوله: (**أوفـق**) في غير موضعه بناء علـى مـا قرره، واللائق على مـا قرره أن يقول: (**فإنمـا يوافق الثاني**) نعـم إذا جعل الأول عامًّـا للمقدمـات كما مرَّ أنه الظاهر صـحَّ انطباق الثالث عليـه، وكان التعبير بـ(**أوفق**) في موضعه.

قولـه: (تصديقًـا له) تنبيه علـى أنه ليس كل خارق دالًّا على الصـدق إنما الدال منها مـا قصـد بـه التصديق؛ لأن ما لـم يقصد به التصديق قـد يقوم الدليـل القطعي على كذب مـن ظهر علـى يده؛ كالدجال في دعـواه الألوهية فإن ظهور الخوارق على يده اسـتدراج لـه وابتـلاء لغيره وهو كاذب لقيام الأدلـة القطعية على كذبه؛ فالمـراد بالمعجزة في كلام الشارح مطلق الخارق.

قولـه: (كان صادقـاً فيما أتـى به مِنَ الأحكام) إذ لو جاز عقـلاً كذبه في ذلك لبطلت دلالـة الخـارق المقصود به التصديق، وهي ثابتة قطعًا، وأمـا إخباره ﷺ بما عدا الأحكام فالوجـه فـي إيجابها للعلم بمضمونها ما ثبت بالأدلة القطعية من عصمته ﷺ عن الذنوب التي منها الكذب.

قولـه: (فلتوقُّفـه عَلَى الاسْـتِدْلَالِ) أي النظر في دليل صدق الخبر بأن يسـتحضر أنه خبـر مـن ثبتت رسـالته بالمعجزة وكل خبر هذا شـأنه فهو صادق، فهذا صـادق فإن قيل:

أي عدم احتمالِ النقيض (والثبات) أي عدم احتمالِ الزَّوالِ بتشكيكِ المشكِّك، فهو علمٌ بمعْنَى الاعتقادِ المطابقِ الجازمِ الثَّابت، ....

تصور الخبر بعنوان كونه خبر من ثبتت رسالته يجعل صدقه بديهيًّا فلا يحتاج إلى ترتيب هذا النظر، أجيب: بأن الكلام في صدق الخبر ملاحظًا من حيث ذاته وهو نظري، ونظره أن ثبوت الحدوث للعالم ملاحظًا من حيث ذاته، وهو نظري من حيث عنوان للتغير بديهي.

قوله: (أي عدم احتمال النقيض) يعني عدم احتماله مطلقًا في نفس الأمر، وعند الذاكر في الحال والمال، وهذا وإن كان يستلزم الثبات بمعنى عدم احتمال الزوال فعطفه عليه لتأكيد مشابهته للضروري، ويصح تفسير التيقن بالجزم المطابق لموجب وهو أيضًا يستلزم الثبات، وكذا يصح تفسيره بثبات الاعتقاد لأنه مأخوذ من يقن الماء بكسر القاف إذا استقر في مكانه وعلى هذا فعطف الثابت عليه تفسيري؛ لتأكيد مشابهته الضروري كما مرَّ.

قوله: (فهو علم بمعنى الاعتقاد... إلخ) أورد عليه أمران أحدهما أن قوله يوجب العلم الاستدلالي مغن عن هذا الكلام؛ لأن هذا هو معنى العلم عندهم [...][1] أن سائر العلوم النظرية كذلك فما وجه التخصيص بالذكر، ويمكن أن يجاب بأن إيراده هنا لدفع توهم أن المراد بالعلم الاستدلالي الحاصل بخبر الرسول ما يشمل الظن القوي أن وصفه بمشابهته العلم الضروري في التيقن والثبات يدفع هذا التوهم وبكون هذا التوهم لا يقع في كل محل يطلق فيه العلم الاستدلالي يظهر وجه التخصيص؛ إذ قد ينتفي هذا التوهم في بعض الإطلاقات لدلالة المقام أو قرينة سواه، ويصح أن يكون المراد بقول المتن والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بالضرورة ما نبه عليه بعضهم من أن الأدلة النقلية مستندة إلى الوحي المقيد حق اليقين والتأييد الإلهي المستلزم لكمال العرفان المنزه عن شائبة الوهم بخلاف العقليات الصرفة فإن العقل يعارضه الوهم فلا يصفو عن كدر.

---

(١) غير واضح بالأصل.

وإلَّا لكانَ جَهْلاً أو ظناً أو تقليداً.

فإنْ قيل: هذا إنَّما يَـكونُ في المتواتر فقط، فيرجع إِلَى القِسْم الأوَّل.

قلنا: الكَلَامُ فيما عُلِمَ أنَّـه خبرُ الرَّسـول بأن سُـمِـعَ من فيه أو تَواترَ عنه ذَلِكَ أو بغيرِ ذَلِكَ إن أمن، وأمَّا خبرُ الواحِدِ فإنَّما لم يُفدِ العِلْم لعروضِ الشُّبْهةِ في كونهِ خبرَ الرَّسول.

فإن قيل: فإذا كان متواتراً أو مسموعاً مِنْ فِـي رسولِ الله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ كانَ العِلْمُ الحاصلُ

قولـه: (وإلا) أي وإن لـم يكـن كذلك بل كان غيـر مطابق كان جهـلًا أو غيره جازم مـع المطابقة كان ظنًّا أو غير ثابت مع المطابقة كان تقليداً فلم يشـبه الضروري في التيقن والثبات.

قوله: (فإنْ قيلَ هذا) أي كون العلم المذكور بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت، وحاصل السؤال أن موجب العلم الاستدلالي هو خبر الرسول المتواتر فقط، وحينئذ فهو داخل في القسم الأول من قسمي الخبر المعبر عنهما بالنوعين والعلم الثابت به ضروري لا مشابه للضروري فقد جعل قسم الشيء قسيمًا له، وحاصل الجواب منع الانحصار في المتواتر فقد يعلم كونه خبرًا كرسول بغير التواتر كالسماع من فيه أو القرائن التي بها تقيد الآحاد العلم، فلم يلزم ما ذكرتم من جعل قسم الشيء قسيما له.

قوله: (أو بغير ذلك إن أمكن[1]) أي كان ألهم أنه خبر الرسول بناء على ما سيأتي في الشرح من أنه قد يحصل بالإلهام العلم الملهم.

قولـه: (وأمَّـا خبرُ الواحِدِ) جواب سـؤال تقريره أن خبر الواحد أيضًا من المسـموع فلم لم يفد العلم.

قولـه: (فـإنْ قيل: فإذا كان مُتواترًا... إلخ) صدر السـؤال بالفاء الدالة على سـببية ما

---

(١) هكذا بالأصل، وفي الكتاب: أمن.

به ضرورياً كَما هُوَ حكمُ سائرِ المُتواتراتِ والحسِّيّات، لا استدلاليًّا.

قلنا: العِلْمُ الضروريُّ في المُتواتر عَنِ الرسولِ هُوَ العِلْمُ بكونه خبرَ الرسولِ عَلَيْه الصَّلاةُ والسلام، لأنَّ هذا المَعْنى هُوَ الذي تواترَ الأخبارُ به، وفي المسموعِ مِنْ فِي رسول الله ﷺ هُوَ إدراكُ الألفاظ وكونُها كلامَ رسول الله.

والاسْتِدْلَاليُّ هُوَ العِلْمُ بمضمونه وثبوت مدلوله، مثلاً قوله عَلَيْه الصَّلاة والسلام: «اَلْبَيِّنَةُ عَلَى اَلْمُدَّعِي، وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ»[1] علم بالتواتر أنَّه خبرُ الرسول ﷺ، وهو ضروري، ....

قبلها لما بعدها تنبيها على أن منشأ السؤال ما قبله من جعل السماع من في الرسول أو المتواتر عنه طريقًا للعلم بأن ذلك المسموع أو المتواتر خبر الرسول.

قوله: (وفي المَسْموع) عطف على قوله: **(في المتواتر)** وقوله: **(وكونها)** بالجر عطفًا على الألفاظ وثبوت بالجر أيضًا عطفًا على مضمون.

قوله: (مثلاً) تنبيه على أن المقصود والتمثيل بحديث: «البَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي، وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ» وأصل الحديث في الصحيحين[2] بلفظ: «وَلَكِنَّ الْيَمِينَ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ» بدون ذكر البينة وروى الترمذي من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ قال: «الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي، وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ» متواتر المعنى؛ لأنه قد ورد بمعناه أحاديث يفيد مجموعها المتواتر المعنوي واللائق التمثيل للتواتر اللفظي بحديث

---

(١) أخرجه البيهقي (٨/ ١٢٣، رقم ١٦٢٢٢)، وابن عساكر (٧/ ٢٦). وأخرجه أيضًا: الدارقطني (٣/ ١١١). قال المناوي (٣/ ٢٢٥): فيه مسلم الزنجي قال في الميزان عن البخاري: منكر الحديث، وضعفه أبو حاتم، وقال أبو داود: لا يحتج به ثم أورد له أخبارًا هذا منها، ورواه الدارقطني باللفظ من طريقين وفيهما الزنجي المذكور، وقال ابن حجر في تخريج المختصر: أخرجه أيضًا البيهقي وعبد الرزاق وهو حديث غريب معلول.

(٢) أخرجه البخاري (٤/ ١٦٥٦، رقم ٤٢٧٧)، ومسلم (٣/ ١٣٣٦، رقم ١٧١١)، وابن ماجه (٢/ ٧٧٨، رقم ٢٣٢١).

ثمَّ عِلْم منه أَنَّـهُ يَجِبُ أن تكونَ البيِّـنة عَلَى المُعَيَّن وهو استدلالي.

فـإن قيل: الخبـرُ الصَّادق المفيدُ للعِلْم لا يَنْحصرُ فـي النَّوعين، بل قَدْ يكونُ خبر الله تعالـى أو خبـر الملك أو خبـر أَهْل الإجماع أو الخبـر المقرون بما يرفـعُ احتمالَ الكذب كالخَبَرِ بقدومِ زيدٍ عند تسارعِ قومِهِ إِلَى داره.

قلنـا: المرادُ بالخبرِ خبرٌ يكون سـببَ العِلْم لعامة الخلق بمجـرَّدِ كَوْنِهِ خَبراً مع قطع النَّظَـر عَـنِ القرائنِ المُفيدةِ لليقين بدلالةِ العقل، فخبـرُ الله تعالى أو خبرُ الملك إِنَّما يكونُ مفيداً للعِلْم بالنِّسـبة إِلَى عامَّةِ الخلقِ إذا وصلَ إِلَيْهِم من جِهةِ الرَّسـولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَحُكْمُهُ حُكْمُ خبرِ الرَّسولِ وخبرِ أَهْلِ الإجماع ....

أبـي هريرة في الصحيحيـن وغيرهما أن النبي ﷺ قال: «مَـنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّـدًا، فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنْ النَّارِ[1] »[2] فقد قال المنذري وغيره من أئمة الحديث: إنه بلغ مبلغ التواتر.

قوله: (ثم علم منه) أي: من خبر الرسول بعد العلم الضروري بأنه خبر الرسول.

قوله: (الِاسْـتدلاليُّ) أي: حاصل بالاسـتدلال وهو ترتيب المقدمتين كما مر من أنه خبر من ثبتت رسالته بالمعجزة... إلخ.

قولـه: (مع قطع النَّظَر عَنِ القرائنِ المُفيـدةِ لليقين بدلالةِ العقل) أي: لا بمجرد كون الخبـر خبرًا؛ فقولـه: **(بدلالة)** متعلق بقولـه: **(المفيدة)** فإن قيل: لِمَ قلتـم بقطع النظر عن القرائـن المفيـدة لليقين، ولم تقولوا بقطع النظر عن الأدلة في خبر الرسـول؛ حيث قلتم:

---

(١) لاَ يَلْزَمُ مِنْ إِثْبَاتِ الْوَعِيدِ الْمَذْكُورِ عَلَى الْكَذِبِ عَلَيْهِ أَنْ يَـكُونَ الْكَذِبُ عَلَى غَيْرِه مُبَاحًا، بَلْ يُسْتَدَلُّ عَلَى تَحْرِيمِ الْكَذِبِ عَلَى غَيْرِهِ بِدَلِيلٍ آخر، وَالْفَرْقُ بَيْنهمَا أَنَّ الْكَذِبَ عَلَيْهِ تُـوُعِّدَ فَاعِلُهُ بِجَعْلِ النَّارِ لَهُ مَسْكَنًا، بِخِلَافِ الْكَذِبِ عَلَى غَيْرِه. فتح الباري (٤/ ٣٣٤)

(٢) أخرجه البخاري (١/ ٥٢، رقم ١٠٨) ومسلم (١/ ١٠، رقم ٢)، والترمذي (٥/ ٣٥، رقم ٢٦٦٠) وقال: حسـن صحيح. والنسـائي فـي الكبرى (٣/ ٤٥٨ رقـم ٥٩١٤)، وابن ماجـه (١/ ١٣، رقم ٣٢).

في حكم المتواتر.

وقد يُجابُ: بأنَّـه لا يفيدُ بمجرده، بل بالنَّظَر في الأَدِلَّة عَلَى كَوْن الإجماعِ حجَّة.

قلنا: وكذلك خبرُ الرَّسول، ولهذا جُعِلَ اسْتِدْلاليًّا.

يفيد العلم الاستدلال ولا في خبر أهل الإجماع حيث أجبتم فيما يأتي بأنه لا يفيد بمجرده بل بالنظر إلى الأدلة الدالة على كون الإجماع حجة؟

أجيب: بأن الفرق بينهما أن القرائن تنفك عن الخبر دون الدلائل، ولا يرد على هذا أن من القرائن ما هو لازم للخبر الذي اقترن به لكونه في الراوي أو في المروي، فلا ينفك ولهـذا يوجـد في رواة التواتر كعلو مرتبتهم في العلـم والدين والضبط فيفيد العدد القليل منهـم التواتـر كما صـرح به القوم لأنَّـا نقول عدم الانفـكاك في هذا البعـض من القرائن لمعنـى يخصـه بخلاف المدلول فإن لزومه للدليل من حيث هو دليل فلا ينفك في صورة أصلًا.

وأجيب عن السـؤال أيضًا: بأن الوجه في عد الخبر الصادق سـببًا مسـتقلًّا اسـتفادة معظـم المعلومات الدينية منه، والخبر المقـرون ليس كذلك وفيه نظر لأن المفيد لمعظم المعلومات الدينية هو خبر الرسول دون المتواتر ودون الآحاد المقطوع بصدقه للقرائن، فلا وجه لضم الأول إلى خبر الرسول دون الثاني.

قوله: (في حكم المتواتر) أي: في أنه خبر من يحكم العقل بصدقه لكنه في المتواتر بالضـرورة وفي الإجماع بالنظر وحاصل الجواب أن الحصر مبني على التسـامح لا على التحقيق.

قوله: (وقد يجاب) أي: عن ورود خبر أهل الإجماع على الحصر.

قوله: (قلنا: وكذلك خبر الرسول) أي: لا يفيد العلم بمجرده أيضًا بل بالنظر في أنه خبر من ثبتت رسالته بالمعجزات -كما مرَّ- ولأجل أن إفادته بالنظر المذكور جعل العلم الحاصل به اسـتدلاليًّا فيهما سـواء في إفادتهما العلم فخبر الإجماع وارد على الحصر لا محالة.

[المباحثُ المتعلِّقةُ بالعقل]

(وأمَّا العقلُ) وهو قوةٌ للنَّفسِ بها تستعدُّ للعلومِ والإِدْراكات، وَهُو المَعْنى بِقَوْلهم: غريزةٌ يتبعُها العِلْم بالضروريَّاتِ عِنْد سلامَةِ الآلات.

[المباحثُ المتعلِّقةُ بالعقل]

قولـه: (وهـو قوةٌ للنَّفسِ) هذا تعريف للعقـل بمعنى القوة النظرية، فإن قيل تفسـير الشـارح العقـل هنا بأنـه قوة تسـتعد النفس لـلإدراك يقتضي أنـه آلة للنفس فـي الإدراك وأن المـدرك هـو النفس، وهـو مناف لجعله فيما مـرَّ نفس المدرك حيث قـال إن كان آلة غيـر المـدرك فالحـواس وإلا فالعقل قلنا الحواس بواسـطة أنها طريق للعقـل في إدراكه المحسوسـات هي آلة له، والعقل بواسطة أنه به تسـتعد النفس للإدراك هو آلة لها فإسناد الإدراك إليه في التقسـيم السـابق باعتبار أن الحس آلة له فكأنه هو المدرك، وتفسـيره هنا باعتبار أنه آلة للنفس في الإدراك والإسناد السابق في الحقيقة مجازي؛ لأنه بهذا الاعتبار من إسناد الشيء إلى آلته وهو إسناد إلى غير ما هو له.

قوله: (غريزة يتبعُها... إلخ) قد عرف الشـيخ أبو الحسـن العقـل بأنه: بعض العلوم الضروريـة واسـتند في كونه ليس غير العلم إلى أنه لـو كان غير العلم لجاز انفكاكهما من الجانبيـن أو أحدهمـا وهو محال واعترض مسـتنده بـأن المتغايرين قـد يتلازمان بحيث يمتنـع الانفكاك بينهما مطلقًا كالجوهر والحصول فـي الحيز فإنهما متغايران، ولا مجال للانفـكاك بينهمـا، قال الإمـام الرازي: والظاهـر أنها غريـزة يتبعها العلـم بالضروريات؛

وقيل: جوهرٌ يُدْرَكُ به الغائباتُ بالوسائطِ والمحسوساتُ بالمُشاهدة.

(فَهُوَ سَبَبٌ للعِلْمِ أيضاً) صرَّحَ بذلِكَ لِمَا فيهِ من خلافِ المُلاحِدة والسمنية في جميعِ النَّظريّاتِ وبعض الفلاسفة في الإلهيّات، بناءً عَلَى كثرةِ الاختلافِ وتناقضِ الآراء.

أي: بجنس الضروريات الصادق ببعضها فإن العقل إذا كان سالمًا عن الآفات المتعلقة بالإدراكات كان مدركًا لبعض الضروريات قطعًا، والمراد التبعية على سبيل اللزوم لتلك الغريزة دون فكر ونظر لكن بشرط سلام الآلات أي القوى الظاهرة والباطنة؛ فالنائم لم يزل عقله وإن لم يكن عالمًا في حال النوم بشيء من الضروروريات[1] لاختلال وقع في الآلات، وكذا الحال في اليقظان كالذي لا يستحضر شيئًا من العلوم الضرورية لدهشة وردت عليه.

قوله: (وقيل: جوهر... إلخ) العقل بهذا المعنى هو النفس الإنسانية بعينها بناء على القوم بأنها جوهر لا عرض، واختلف فيها هل هي جوهر مجرد أو جوهر جسماني أو عرض، فذهب الفلاسفة إلى الأول ووافقهم الحليمي والغزالي والراغب وبعض الصوفية، وذهب جمهور المتكلمين إلى الثاني وكثير منهم إلى الثالث، والصواب الإمساك عن الخوض فيها، ولا يخفى تغاير العقل والنفس لغة وعرفًا؛ فلذا نبه الشارح على ضعف القول باتحادهما بإيراده بصيغة: **(قيل)**.

قوله: (والمحسوساتُ بالمُشاهدة) المراد بالمشاهدة الإحساس أعم من أن يكون بالبصر أو بغيره من الحواس الظاهرة أو بالوجدان.

قوله: (وبعضُ الفلاسفةِ) هم المهندسون كما في المواقف زعموا أن النظر يفيد العلم في الهندسيات والحسابيات دون الإلهيات.

قوله: (بناءً على كَثْرةِ الاختلاف) قيل: معناه أن كلًّا من السمنية والبعض من

---

(١) هكذا بالأصل والصواب: الضروريات.

والجـوابُ: أنَّ ذلـكَ لفسـادِ النَّظر، فـلا يُنافي كَوْنَ النَّظَـر الصَّحيحِ مِـنَ العقلِ مُفيداً للعِلْم، عَلَى أنَّ ما ذكرتم استدلالٌ بنظرِ العَقَل، ففيهِ إثباتُ ما نَفَيْـتُم، فيتناقض.

فإنْ زَعموا أنَّـه معارضةٌ للفاسِدِ بالفاسِد.

الفلاسفة بنى قوله على الاحتجاج بكثرة الاختلاف وتناقض الآراء، وهذا هو ظاهر عبارة الشرح، وعليه جرى مولانا زاده في شرحه وتبعه غيره لكن يرد عليه أن العلوم المتسقة[1] من العدديات والهندسيات ليس فيها كثرة اختلاف فينتفي كونه مبنيًّا لقول السمنية بالنسبة إليها، ولذا جعل بعض من كتب على الشرح البناء خاصًّا بالبعض من الفلاسفة فقط وهو المناسب لما في المواقف فإن الذي فيه جعل كثرة الاختلاف شبهة المهندسين وذكر شبهة أخرى للسمنية، وجهة تمسك المهندسين بالشبهة أنه لو أفاد نظر العقل علمًا لما اختلف العقلاء في الأمر الواحد.

قوله: (**والجوابُ أنَّ ذلك**) أي: ما ذكر من كثرة الاختلاف وتناقض الآراء لفساد والنظر فلا يتنافى كون النظر الصحيح مفيدًا للعلم بأن يكون قطعي المادة والصورة.

قوله: (**على أنَّ ما ذكرتم**) أي: من الاستدلال بكثرة الاختلاف وتناقض الآراء على أن نظر العقلاء لا يفيد العلم مطلقًا أو في الإلهيات حكم منكم بأن نظر العقل ليس بمفيد للعلم مستندين فيه إلى نظر عقولكم، وفي ذلك إثبات ما نفيتم فيتناقض مدعاكم واستدلالكم، واعلم أن صدر الجواب حل الشبهة تحقيقًا.

وقوله: (**على أنَّ... إلخ**) إلزام لهم بتناقض دليلهم ومدعاهم لكن قد يجاب عن التناقض من طرف البعض من الفلاسفة بأنهم إنما ينفون العلم لا الظن في الإلهيات، ولعلهم يدعون أن قولهم النظر لا يفيد العلم ظني فلا يتناقض كلامهم حينئذ.

قوله: (**فإنْ زَعموا أنه**) أي استدلالهم بما ذكر معارضة للفاسد وهو يزعمهم دليلنا على أن العقل سبب للعلم بالفاسد وهو استدلالهم بما ذكر.

---

(١) من الاتساق.

قلنا: إمَّا أنْ يُفيدَ شيئاً فلا يكونُ فاسِداً، أو لا يُفيدَ فلا يَـكُون معارضة.

فـإنْ قيل: كَوْن النَّظَر مُفيـداً للعِلْم إنْ كانَ ضروريًّا لم يقع فيـه خلافٌ كَما في قَوْلِنا: الواحدُ نصفُ الاثنين، وإنْ كانَ نظريًّا لَزِمَ إثبات النَّظَر بالنَّظَر وأنَّـه دور.

قلنـا: الضَّـروريُّ قـد يقعُ فيه خـلافٌ، إما لعنادٍ أو لقصـورٍ في الإدراك، فـإنَّ العُقولَ متفاوتةٌ بِحَسَبِ الفِطْرةِ باتِّفاقٍ مِنَ العُقَلاءِ واستدلال ....

قوله: (إما أنْ يُفيدَ) أي: استدلالهم بما ذكر.

قوله: (فلا يكونُ فاسِداً) يرد عليه نقضًا الأدلة الجدلية فإن الدليل الجدلي يفيد إلزام الخصم، وإن لم يكن صحيحًا عند المستدل.

قولـه: (فإنْ قيل: كَـوْن النَّظَر مُفيداً... إلـخ) دليل على انتفاء العلـم بالإفادة لا على انتفاء الإفادة نفسها لكن القائل بالإفادة نفسها قائل بالعلم بها والمنكر ينكرهما معًا.

قولـه: (لَزِمَ إثبات النَّظَر بالنَّظَر) أي: لزم إثبات كـون النظر مفيدًا للعلم بالنظر الذي يتوقف فيه الإثبات على كونه مفيدًا للعلم فيدور لكونه يؤول إلى إثبات الشيء بنفسه.

قولـه: (قلنا: الضَّـروريُّ قد يقعُ فيه خلافٌ حاصله منـع الملازمة) أي: يمنع لزومها ذكرتـم أنـه لازم للضـروري من انتفاء الخـلاف فيه بناء على تسـليم أنه ضـروري، وهذا جـواب الإمـام الرازي، وقوله: **(والنظـري)** قد يثبت بنظر لمخصـوص حاصله أيضًا منع الملازمـة بنـاء علـى تسـليم أنه نظـري، وهو جواب إمـام الحرميـن، وقد جمع الشـارح بيـن الجوابيـن وتقرير حاصـل كلامه أن يقـال يختار أنه ضروري ولا نسـلم لـزوم انتفاء الاختـلاف والتعـاون في الضروريـات أو نختار أنه نظري ولا نسـلم ما ذكرتـم من لزوم إثبات كون كون[1] مفيد للعلم بالنظر الذي يتوقف الإثبات به على كونه مفيدًا للعلم؛ فقد يثبت النظري بنظر مخصوص.

---

(١) هكذا بالأصل.

مِنَ الآثارِ وشهادة مِنَ الأخبار، والنَّظريُّ قد يثبتُ بنظرٍ مخصوصٍ لا يُعَبَّرُ عنهُ بالنَّظر، كَما يقال: قولنا: العالَمُ متغيِّرٌ وكلُّ متغيِّر حادث يفيدُ العِلْم بحدوثِ العالم بالضَّرورة، ولَيْس ذَلِكَ لخصوصيَّةِ هذا النَّظر، بَلْ لِكونِه صحيحاً مَقْروناً بشرائطه، فيكون كلُّ نظرٍ صحيحٍ مقرونٍ بشرائطِه مُفيداً للعلم.

وفي تحقيق هذا المنع زيادةُ تفصيلٍ لا يليقُ بهذا الكتاب.

(وما ثبت منه) أي مِنَ العِلْمِ الثَّابت بالعَقْل (بالبَديهة) ....

قوله: **(مِنَ الآثارِ)** أي آثار العقلاء فكم من صبي صغير استخرج بعقله من غير سابقة تجربة ما يعجز عنه شيخ كبير.

قوله: **(وشهادة مِنَ الأخبار)** أي: الأحاديث النبوية كقوله ﷺ في النساء أنهن ناقصات عقل ودين، وهو في الصحيح.

قوله: **(ولَيْس ذلك لخصوصيَّةِ هذا النَّظر، بَلْ لِكونِه صحيحاً مَقْروناً بشرائطه، فيكون كلُّ نظرٍ صحيحٍ مقرونٍ بشرائطِه مُفيداً للعلم)** يتضح ذلك بأن يقال لنا قضيتان؛ كلية: وهي أن كل نظر صحيح مقرون بشرائطه بأن يكون قطعي المادة والصورة، فإنه يفيد العلم وتشخصه حكم فيها على جزء معين من إفراد النظر؛ لقولنا: هذا النظر، وهو العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بنتيجته وهو حدوث العالم وليس إفادة النظر في هذه الشخصية ذلك لخصوصه بل لاقترانه بشرائطه مادة وصورة؛ فكل نظر مقترن بشرائطه مفيد للعلم بنتيجته ضرورة أنه لا فرق في ذلك بين نظر ونظر، وهذا انتقال من خصوص إلى عموم دون توقف للعلم على الخصوص فلا دور، وأوضح من ذلك في دفع الدور ما في المواقف من قوله: «النتيجة في كل قياس معلوم الصحة صورة وما[1] لزوما قطعيًّا لما هو حق قطعًا، وكل ما هو كذلك فهو حق قطعًا وهذا معنى قولنا كل

---

(١) هكذا بالأصل وفي كتاب المواقف: وصورة لازمة لزوما... إلخ.

أَيْ بأَوَّلِ التَّوجُّهِ من غَيْرِ احتياجٍ إِلَى الفِكْرِ ....

نظر صحيح مقرون بشرائطه يفيد للعلم، أما الصغرى فلأنه لا معنى للعلم بصحة المادة والصورة إلا القطع بحقية المقدمات وحقية استلزامها للنتيجة، وأما الكبرى فبديهية لا شبهة فيها وحكمنا بأن هذا النظر المخصوص إلى الجزئي الواقع في هاتين المقدمتين يفيد العلم بديهي لا يحتاج فيه إلا إلى تصور الطرفين من حيث خصوصهما فقط من غير أن يلاحظ العلم بكونه من أفراد النظر أو لا فلا يلزم حينئذ إلا توقف العلم بالقضية الكلية على العلم بالقضية الشخصية، وقد تكون الشخصية ضرورية والكلية نظرية، فإن الحكم البديهي مشروط بتصور الطرفين وتصور الشيء باعتبار ذاته المخصوصة كما في القضية الشخصية فجاز أن يكون تصوره من حيث ذاته المخصوصة مع تصور المحكوم به كافياً في الحكم بينهما؛ فتكون الشخصية ضرورية ولا يكون تصوره من حيث إنه فرد من أفراد النظر كذلك فلا تكون الكلية ضرورية بل نظرية موقوفة على تلك الشخصية، ولا استحالة فيه، فإن قيل: لا شك أن الكلية مشتملة على أحكام الجزئيات كلها فإذا أثبتت الكلية بحكم جزئي معين فقد أثبت حكم ذلك الجزئي بنفسه فلزم الدور، أجيب: بأن حكمه من حيث خصوص ذاته غير حكمه من حيث إنه فرد من أفراد موضوع الكلية، والأول ضروري أثبت به هذا الثاني النظري فلا دور أصلًا». هكذا قرر في شرح المواقف، وهذا التفصيل مع أبحاث متعلقة به في شرح المقاصد المشار إليه بقوله: (**وفي تحقيق هذا المنع... تفصيل لا يليق بهذا الكتاب**) يعني بالمنع منع لزوم الدور على الثاني من شقي الجواب.

قوله: (أَيْ بأَوَّلِ التَّوجُّهِ) تفسير للبديهة ثم ما ثبت بالبديهة أن جعل في مقابلة ما حصل بالكسب؛ أي مباشرة الأسباب بالاختيار كما فسر به الشارح فينبغي أن تفسر البديهة بأنها أول التوجه من غير احتياج إلى مباشرة سبب من الأسباب لا إلى خصوص الفكر، وإن جعل في مقابلة ما ثبت بالاستدلال؛ أي: النظر في الدليل فلا ينبغي أن تفسر

(فَهُوَ ضروريٌّ، كالعِلْمِ بأنَّ كُلَّ شيءٍ أعظمُ من جُزْئِه).

فإنَّه بعد تصوُّر مَعْنى الكُلِّ والجزء والأعظمِ لا يتوقَّفُ عَلَى شيء، ومن توقف عَلَى فيه حيث زعم أنَّ جزءَ الإِنْسان..

البديهة بأول التوجه بل بعدم الاحتياج إلى النظر في الدليل ليدخل في البديهي كلما[1] ليس باستدلالي إذ لا واسطة بينهما.

قوله: (فَهُوَ ضروريٌّ، كالعِلْمِ بأنَّ كُلَّ شيءٍ أعظمُ من جُزْئِه) أن جعل الضروري في كلام المتن مقابلًا للاكتسابي بمعنى أن الحاصل بمباشرة الأسباب بالاختيار ورد عليه أن المثال المذكور يتوقف على الالتفاف المقدور على تصور الطرفين المقدور، وإن جعل مقابلا لما ثبت بالاستدلال؛ أي: النظر في الدليل ورد عليه أنه يلزم عليه خروج بعض أنواع العلم الثابت بالعقل عن القسمين كالتجربات والحدسيات إذ ليس حاصلاً بأول التوجه دون احتياج إلى تفكر ولا هو ثابت بالنظر في الدليل فيكون التقسيم غير مستوعب الأقسام ولهذا جرى مولانا زاده في شرحه للعقائد على تفسير البديهة بعدم توسط النظر، وجعل الاكتسابي والاستدلالي مترادفين، فقال: «وما ثبت منه -أي: من العلم الثابت بالعقل- نفسه من غير انضمامه إلى عمل من أعمال الحس بالبديهة -أي: بلا واسطة فهو فكر ونظر سواء كان بديهيًّا باصطلاح غير [...][2] أو حدسيًّا أو تجريبيًّا أو وجدانيًّا فهو ضروري كالعلم بأن الكل أعظم من الجزء، وبأن نور القمر مستفاد من نور الشمس، وبأن شرب السقمونيا مسهل، وعلم كل واحد بجوعه وعطشه، وما ثبت بالاستدلال فهو اكتسابي؛ أي: نظري واستدلالي». هذا كلامه وهو أولى مما سلكه الشارح كما ينتجه التأصل ولك أن تقول التجربات والحدسيات داخلة في الضروريات بناء على أن قوله: **(من غير احتياج إلى تفكر)** تفسير لقوله: **(بأول التوجه)** فإن كلًّا منهما غير محتاج إلى

---

(١) هكذا بالأصل، والصواب: كل ما.

(٢) غير واضح بالأصل.

كاليَدِ مثلاً قد يَـكونُ أَعْظَمَ مِنَ الكلِّ فهو لم يتصور مَعْنى الكلِّ والجُزْء.

(وَمـا ثَـبَتَ بالاسْـتِدْلَال) أي بالنَّظَرِ في الدَّليل سـواءٌ كانَ اسْـتِدْلالاً مِـنَ العِلَّة عَلَى المَعْلـولِ كَمـا إذا رأى ناراً فعَلِمَ أنَّ لها دُخاناً أو مِنَ المَعْلولِ عَلَى العِلَّةِ كَما إذا رأى دخاناً فعَلِمَ أنَّ هناك ناراً، ....

تفكر، والتقسـيم حينئذ مستوعب للأقسـام لكن قد عرفت المناقشة في تفسير البديهة بما ذكر.

قولـه: (كاليَـدِ مثلًا) فإن مـن زعم أنها قد تكون بما يعرض لهـا من التورم أعظم من البـدن، وأنـه يصدق لذلك أن الجزء أعظم من الكل، فهـو لم يتصور معنى الكل المتناول لهـا قبـل عروض التورم وبعده، ومعنى الجزء الذي من عليه علم أنها بعض من كل البدن قبل التورم وبعده.

قوله: (أي: النظر) هو الفكر الذي يطلب به علم أو ظن.

قوله: (سـواءٌ كانَ اسْـتِدْلالاً مِنَ العِلَّة عَلَى المَعْلول) ويسمى برهان [...][١] وهو أن يكون الحد الأوسط فيه مع عليته لنسبة الأكبر إلى الأصغر في الذهن علة لوجود ما يطابق تلك النسبة في الخارج، كما إذا قيل في المثال الذي ذكره الشارح: هذا نادر وكل نار لها دخان هذه لها دخان؛ لأنك لو قلت: هذه لها دخان؛ فقيل لك: لم؟ فقلت: لأنها نار كنت قد أتيت بالعلة الشافية لسؤال السائل.

قوله: (أَوْ مِنَ المَعْلولِ عَلَى العِلَّة) ويسـمى برهان الآن؛ وهو أن يكون الأوسـط علة في الذهن فقط، فهو يفيد آنية النسـبة في الخارج؛ أي ثبوتها دون لمستها[٢]؛ كقولك: هذا دخان وكل دخان عن نار؛ فهذا نادر.

---

(١) غير واضح بالأصل.

(٢) هكذا بالأصل.

وقد يخصُّ الأوَّلَ باسمِ التَّعْليل والثاني بالاسْتِدْلَال.

(فَهُوَ اكتسابيٌّ) أي حاصلٌ بالكَسْب، وَهُوَ مباشرةُ الأسباب بالاختيار، كصرفِ العقلِ والنَّظَرِ في المقدمات في الاسْتِدْلَاليات والإصغاءِ وتقليبِ الحدقةِ ونَحْو ذَلِكَ في الحسِّيّات، فالاكتسابيُّ أعمُّ مِنَ الاسْتِدْلَالي، لأنَّه الذي يحصلُ بالنَّظَرِ في الدَّليل، فكلُّ استدلاليّ اكتسابيّ ولا عَكْس، كالإبصارِ الحاصل بالقدر والاختيار.

وأمَّا الضروريّ فقد يُقال: في مُقابلةِ الاكتسابيّ ويفسَّرُ بِما لا يكونُ تَحْصيلُه مَقْدوراً للمخلوق، ....

قوله: (**وقد يخص الأول باسم التعليل**) على ذلك جرى النسفي في مقدمة الخلاف وغيره.

قوله: (**أي حاصلٌ بالكَسْب، وَهُوَ مباشرةُ الأسباب بالاختيار**) الأولى أن يقال: وهو النظر والاستدلال؛ ليفيد أن النظر والكسب والاستدلال بمعنى يطلق كل منها على استخراج العلم من الدليل سواء كان استدلالا من العلة على الحلول أو العكس كما قدمنا أنه الأولى، وعليه جرى مولانا زاده في شرحه.

قوله: (**والإصغاء**) أي: إصغاء الأذن إلى الكلام ليسمعه وتقليب الحدقة في الشيء ليبصره، ونحو ذلك في الحدسيات لتقريب الأنف من الشيء الذي يشمه، فعلى تفسير الشارح ندخل هذه في الاكتسابي وتكون لدخولها فيه أعم من الاستدلالي فيكون الضروري المقابل للاكتسابي أخص من الضروري المقابل للاستدلالي؛ لأن نقيض الأعلم مطلقًا أخص من نقيض الأخص مطلقًا.

قوله: (**ويفسر بما أتى بالعلم الحاصل الذي لا يكون تحصيله مقدورًا للمخلوق**) أي: لا دخل لقدرة المخلوق في تحصيله كما أنه لا دخل لها في الانفكاك عنه، وبعضهم أدرج الحسيات في الضروري بهذا التفسير حملاً لما لا يكون تحصيله مقدورًا على ما لا تستقل قدر المخلوق بتحصيله ولكل منهما وجه.

وقد يُقالُ في مقابلة الاكتسابي ويُفَسَّرُ ما يحصل بدون فكر ونظر في دليل، فمن هاهنا جعل بعضُهُم العِلْمَ الحاصلَ بالحواسّ اكتسابيًّا أي حاصلاً بمُباشرةِ الأسبابِ بالاختيار، وبعضُهُم ضروريًّا أي حاصلاً بدونِ الاسْتِدْلَال، فظَهَر أنَّه لا تناقُضَ في كلامِ صاحبِ البداية حيثُ قال: «إنَّ العِلْم الحادِثَ نوعان: ضروريٌّ وهو ما يُحْدِثُهُ الله في نفسِ العبد

قوله: **(وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر... إلخ)** تنبيه منه لأن الكلام في العلم التصديقي وأنهما قسمان له.

قوله: **(فمن ههنا)** أي من جهة كون الضروري يقال تارة في مقابلة الاكتسابي ويفسر بما مرَّ، وتارة في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما مرَّ، جعل بعضهم كصاحب البداية العلم الحاصل بالحواس اكتسابيًّا لحصوله بمباشرة الأسباب بالاختيار من صرف الحواس بالإصغاء ونحوه، وجعله بعضهم كصاحب التمهيد ضروريًّا لحصوله من غير استدلال، وقد عرفت ما قرره الشارح أن الاكتسابي أعم من الاستدلالي، وأن الضروري بالمعنى الشافي أعم منه بالمعنى الأول لكن من وجه لأن الأول يتناول التصورات الضرورية بخلاف الثاني؛ إذ لا يتناول إلا الضروري من التصديقات وجهة عمومه فيها أن يصدق على ما فيه دخل لقدرة المخلوق منها مما يحصل بدون نظر في دليل.

قوله: **(وبعضهم ضروريًّا)** أي: حاصلاً بدون الاستدلال فإن الحكم على الثلج بأنه بارد، وعلى النار بأنها حامية مستند إلى الحس غير محتاج إلى نظر واستدلال، وليس المراد أن كل ما لا يحتاج إلى الاستدلال ضروري تصورًا كان أو تصديقًا لأنه يرد عليه التصورات المكتسبة إذ يصدق أنها غير محتاجة إلى الاستدلال وإن كانت تكتسب من التعريف.

قوله: **(وظهر أنه لا تناقض في كلام صاحب البداية... إلخ)** جهة توهم التناقض في كلام صاحب البداية وهو الإمام نور الدين أحمد بن محمود بن أبي بكر الصابون البخار الحنفي أنه قابل الكسبي بالضروري وجعل الحاصل نظر العقل من الكسبي، ثم قسم الحاصل بنظر العقل من الكسبي إلى الضروري والاستدلالي؛ فكان ما جعله قسيماً

من غير كَسْبِهِ واختياره، كالعلم بوجودِهِ وتغيُّرِ أَحْواله، واكتسابيٌّ وهُوَ ما يُحدثُهُ الله فيه بواسطةِ كسبِ العبدِ وهُوَ مُباشرةُ أسبابه، وأسبابُه ثلاثة: الحواسُّ السليمةُ والخَبرُ الصادق ونظرُ العقل».

ثم قال: «والحاصلُ من نظر العقل نوعان: ضروريٌّ يحصلُ بأَوَّلِ النَّظَر من غير تفكُّر، كالعلمِ بأنَّ الكلَّ أَعْظمُ مِنَ الجزء، واستدلاليٌّ يحتاجُ فيه إِلَى نوعِ تفكُّرٍ كالعِلْمِ بوجودِ النَّار عند رُؤْية الدُّخان».

للكسبي أولاً قسماً منه ثانياً، وجهة دفع التناقض أن الضروري يقال بالمعنيين المذكورين في الشرح؛ فالتقسيم ما يقابل الاكتسابي والقسم ما يقابل الاستدلالي هذا، وقد وقع ورود التناقض ابتداء بأن المقسم الأسباب لا يقيد كونها مباشرة وأحد الأقسام وهو الحاصل بنظر العقل ينقسم إلى ما يحصل بأول النظر من غير تفكر وإلى ما يحصل بتفكر، ولو سلم أن المقسم الأسباب يقيد كونها مباشرة، فيجوز أن يكون بين المقسم والأقسام عموم من وجه فيكون نظر العقل أعمّ من وجه من السبب المباشر؛ لأن ما يحصل بأول النظر دون فكر حاصل بدون مباشرة سبب وما يحصل بالفكر حاصل بسبب مباشر والسبب الذي هو المقسم في كلام صاحب البداية يصدق بالسبب المباشرة وغيره، وقول صاحب البداية: (**من غير فكر**) تفسير لقوله: (**بأول النظر**) ليكون الضروري بمعنى الحاصل من غير فكر؛ فيدخل فيه الحدسيات والتجربات إذ لا فكر فيها لأن الحدس سرعة انتقال الذهن من المبادئ إلى المطالب دون تدريج بخلاف الفكر، وحكم العقل من كل من الحدسيات والتجربات مستند إلى الحس مع تكرار المشاهدة والفرق بينهما أن السبب في التجربات معلوم السببية مجهول الماهية، والسبب في الحدسيات معلوم السببية والماهية معًا.



[هل الإلهامُ من أسبابِ العلم؟]

(والإلهامُ) المُفَسَّـرُ بإلقاءِ مَعْنًى في القلبِ بطريقِ الفَيْض (لَيْسَ مِنْ أسـبابِ المَعْرِفة بصحَّـةِ الشَّـيْءِ عند أَهْـلِ الحقِّ). حَتَّى يرد بـه الاعتراضُ عَلَى حَصْرِ الأسـبابِ في الثَّلاثةِ المذكورة.

وكان الأَوْلى أن يَـقول: من أسبابِ العِلْمِ بالشَّيْء، إلا أنَّـه حالَ التَّنبيهُ عَلَى أن مُرادَنا بالعِلْـمِ والمعرفةِ واحـدٌ لا كَما اصطلح عَلَيْـه البَعْضُ من تَخْصيصِ العِلْـمِ بالمركَّبات أو الكليَّات، والمعرفةِ بالبسائطِ أو الجزئيّات.

[هل الإلهام من أسباب العلم؟]

قولـه: (بطريـقِ الفَيْض) أي بلا كسـب بمباشـرة سـبب بالاختيـار، قال القشـيري: (الخطـاب الـوارد على الضمير قد يكون بإلقـاء الملك، وقد يكون بإلقاء الشـيطان، وقد يكـون من حديث النفس، وقد يكون من قبل الحق سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، فإذا كان من قبل الملك يسمى الإلهام، وإذا كان من قبل الشيطان فيسمى الوسواس، وإذا كان من قبل النفس فهو الهاجـس، وإذا كان مـن قبـل الله فهو خاطر حـق، وجملة ذلك من قبيل الكلام النفسـي، وإذا كان من قبل الملك، فإنما يعلم صدقه بموافقة العلم، ولهذا قالوا: كل خاطر لا يشهد لـه ظاهر الشـرع فهو باطـل). وقد جرى الغزالي فـي منهاج العابدين على تفسـير الإلهام والوسوسة بما ذكر وأتى بضابط حسن للتمييز بين أنواع الخواطر المذكورة.

قولـه: (وكان الأَوْلى أن يَقول: من أسـبابِ العِلْمِ بالشَّـيْء) أي: أن يعتبر بالعلم بدل

إلَّا أنَّ تخصيصَ الصِّحّة بالذِّكْر ممَّا لا وَجْهَ له.

ثُـمَّ الظَّاهِرُ أنَّـه أرادَ أنَّ الإلهامَ لَيْس سَـبباً يحلُّ بـه العِلْم لعامَّةِ الخَلْق ويصلحُ للإلزامِ عَلَى الغَيْر، وإلَّا فَلا شكَّ أنَّـه قد يَحْصل به العِلْم، وقد وَرَدَ القَوْلُ به في الخَبَر، نَحْو قولِـهِ عَلَيْه الصَّلاة والسَّلام: «أَلْهَمَني ربِّي»[1]،..

المعرفـة، ويسـقط لفظ الصحة لقولـه: أنه لا وجه لتخصيـص الصحة بالذكر أمـا التعبير بالعلم فليوافق قوله: أولا ثم أسـباب العلم للخلق، وأما إسقاط لفظ الصحة فلأن الإلهام ليس من أسـباب العلم بفساد الشـيء أيضًا، وقد أجيب عن هذا بأن المراد الصحة بمعنى الثبوت لا ما قابل الفسـاد، وحتى يتوهم أن الإلهام سـبب للعلم بفساد الشيء؛ إذ كثيراً ما يستعمل الصحة بمعنى الثبوت، يقال: صح عندي كذا وصح ما ادعيناه، وقال الشاعر:

صَـحَّ عِنْـدَ النَّـاسِ أَنِّـي عَاشِـقٌ ... غَيْـرَ أَنْ لَـمْ يَعْرِفُـوا عِشْـقِي لِمَـنْ

أي: ثبت، وقد دفع هذا الجواب بأن الظاهر المتبادر من لفظ الصحة مقابل الفسـاد فالحمـل علـى الثبوت حمل على خـلاف الظاهر بغير دليـل، ففي التعبيـر بالصحة إيهام لخلاف المقصود وفيه أيضا اسـتدراك؛ لأن العلم بالصحة وغيرها يؤخذ من إطلاق لفظ المعرفة.

قولـه: (ويصلحُ للإلـزامِ عَلَى الغَيْر) أي لإلزامه حكمًا مـن الأحكام، وتعدية الإلزام بـ**(على)** لتضمنه معنى الاحتجاج، ولو عبَّر بقوله: لإلزام الغير، كان أولى.

قوله: (وإلاَّ فَلا شـكَّ أنَّـه قد يَحْصل به العِلْـم) أي: فيكون مختصًّا بصاحبه كما قاله السهروردي في العوارف وجماهير العلماء على أنه ليس بحجة مطلقًا.

قوله: (وقد وَرَدَ القَوْل به في الخَبَر) ففي البخاري عن أبي هريرة عن النبي ﷺ[2]: «لَقَدْ

---

(١) أخرجه الحكيم (٣/ ٤٠).

(٢) أخرجه: البخاري (٤/ ٢١١ رقم٣٤٦٩). وأخرجه: مسلم (٧/ ١١٥ رقم ٢٣٩٨).

....

كَانَ فِيمَنْ قَبْلَكُمْ مِنَ الأُمَمِ مُحَدَّثُونَ[١]، فَإِنْ يَكُنْ فِي أُمَّتِي أَحَدٌ فَإِنَّهُ عُمَرُ» وهو في مسند أحمد وصحيح مسلم من حديث عائشة رَضِيَٱللَّهُعَنۡهَا بمعناه، وقد وقع لعمر رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ قضية سارية كما سيأتي في تخريجه في محله من كرامات الأولياء وظاهر لفظ رواية البخاري السابقة الحصر في عمر، لكنه غير مراد بشهادة لفظ رواية مسلم عن عائشة رَضِيَٱللَّهُعَنۡهَا أن النبي ﷺ كان يقول: «قَدْ كَانَ فِيمَنْ قَبْلَكُمْ مِنَ الْأُمَمِ مُحَدَّثُونَ، فَإِنْ يَكُنْ فِي أُمَّتِي أَحَدٌ مِنْهُمْ، فَإِنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ مِنْهُمْ».

---

(١) قَالَ ابْنُ الْقَيِّمِ في (مدارج السالكين) (١/ ٦٤): وَالْمُحَدَّثُ: هُوَ الَّذِي يُحَدَّثُ فِي سِرِّهِ وَقَلْبِهِ بِالشَّيْءِ، فَيَكُونُ كَمَا يُحَدَّثُ بِهِ.

قَالَ شَيْخُنَا: وَالصِّدِّيقُ أَكْمَلُ مِنَ الْمُحَدَّثِ، لِأَنَّهُ اسْتَغْنَى بِكَمَالِ صِدِّيقِيَّتِهِ وَمُتَابَعَتِهِ عَنِ التَّحْدِيثِ وَالْإِلْهَامِ وَالْكَشْفِ، فَإِنَّهُ قَدْ سَلَّمَ قَلْبَهُ كُلَّهُ، وَسِرَّهُ، وَظَاهِرَهُ، وَبَاطِنَهُ لِلرَّسُولِ، فَاسْتَغْنَى بِهِ عَمَّا مِنْهُ.

قَالَ: وَكَانَ هَذَا الْمُحَدَّثُ يَعْرِضُ مَا يُحَدَّثُ بِهِ عَلَى مَا جَاءَ بِهِ الرَّسُولُ، فَإِنْ وَافَقَهُ قَبِلَهُ، وَإِلَّا رَدَّهُ، فَعُلِمَ أَنَّ مَرْتَبَةَ الصِّدِّيقِيَّةِ، فَوْقَ مَرْتَبَةِ التَّحْدِيثِ.

قَالَ: وَأَمَّا مَا يَقُولُهُ كَثِيرٌ مِنْ أَصْحَابِ الْخَيَالَاتِ وَالْجَهَالَاتِ: حَدَّثَنِي قَلْبِي عَنْ رَبِّي، فَصَحِيحٌ أَنَّ قَلْبَهُ حَدَّثَهُ، وَلَكِنْ عَمَّنْ؟، عَنْ شَيْطَانِهِ؟، أَوْ عَنْ رَبِّهِ؟، فَإِذَا قَالَ: حَدَّثَنِي قَلْبِي عَنْ رَبِّي، كَانَ مُسْنِدًا الْحَدِيثَ إِلَى مَنْ لَمْ يُعْلَمْ أَنَّهُ حَدَّثَهُ بِهِ، وَذَلِكَ كَذِبٌ، قَالَ: وَمُحَدَّثُ الْأُمَّةِ لَمْ يَكُنْ يَقُولُ ذَلِكَ، وَلَا تَفَوَّهَ بِهِ يَوْمًا مِنَ الدَّهْرِ، وَقَدْ أَعَاذَهُ اللهُ مِنْ أَنْ يَقُولَ ذَلِكَ، بَلْ كَتَبَ كَاتِبُهُ يَوْمًا: هَذَا مَا أَرَى اللهُ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ، فَقَالَ: لَا، امْحُهُ وَاكْتُبْ: هَذَا مَا رَأَى عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ، فَإِنْ كَانَ صَوَابًا فَمِنَ اللهِ، وَإِنْ كَانَ خَطَأً فَمِنْ عُمَرَ، وَاللهُ وَرَسُولُهُ مِنْهُ بَرِيءٌ، وَقَالَ فِي الْكَلَالَةِ: أَقُولُ فِيهَا بِرَأْيِي، فَإِنْ يَكُنْ صَوَابًا، فَمِنَ اللهِ، وَإِنْ يَكُنْ خَطَأً، فَمِنِّي وَمِنَ الشَّيْطَانِ، فَهَذَا قَوْلُ الْمُحَدَّثِ بِشَهَادَةِ الرَّسُولِ - ﷺ - وَأَنْتَ تَرَى الِاتِّحَادِيَّ، وَالْحُلُولِيَّ، وَالْإِبَاحِيَّ الشَّطَّاحَ، وَالسَّمَاعِيَّ مُجَاهِرًا بِالْقِحَةِ وَالْفِرْيَةِ، يَقُولُ: «حَدَّثَنِي قَلْبِي عَنْ رَبِّي».

فَانْظُرْ إِلَى مَا بَيْنَ الْقَائِلَيْنِ، وَالْمَرْتَبَتَيْنِ، وَالْقَوْلَيْنِ، وَالْحَالَيْنِ، وَأَعْطِ كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ، وَلَا تَجْعَلِ الزَّغَلَ وَالْخَالِصَ شَيْئًا وَاحِدًا.اهـ.

وحُكِيَ عن كثيرٍ مِنَ السلف.

وأَمَّا خَبرُ الواحدِ العدلِ وتقليدُ المُجْتهد فقد يفيدُ أَنَّ الظنَّ والاعتقادَ الجازمَ الذي لا يَقبلُ الزَّوال، فكأنَّـه أرادَ بالعِلْمِ ما لا يَشْمَلُها، وإلَّا فَلا وَجْهَ لِحَصْرِ الأسبابِ في الثَّلاثة.

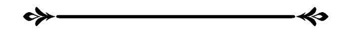
قوله: (وحكي عن كثير من السلف) يحتمل أن المراد به أن كثيرًا من السلف قالوا بأن الإلهام سبب للعلم بالشيء في حق صاحبه، ويحتمل أن المراد به أنه حكي وقوع الإلهام كثير من السلف، ومن مشهور ذلك ما رواه مالك في الموطأ عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أن أبا بكر الصديق رضي الله تعالى عنه قال لها لما حضرته الوفاة: إِنِّي كُنْتُ نَحَلْتُكِ جَادَّ عِشْرِينَ وَسْقًا، فَلَوْ كُنْتِ جَدَدْتِيهِ وَاحْتَزْيتِهِ كَانَ لَكِ، وَإِنَّمَا هُوَ الْيَوْمَ مَالُ الْوَارِثِ، وَإِنَّمَا هُمَا أَخَوَاكِ وَأُخْتَاكِ، فَاقْتَسِمُوهُ عَلَى كِتَابِ اللهِ تَعَالَى.

قَالَتْ: قُلْتُ: يَا أَبَتِ، هِيَ أَسْمَاءُ فَمَنِ الْأُخْرَى؟

قَالَ: ذُو بَطْنِ بِنْتِ خَارِجَةَ، وأَرَاهَا جَارِيَةً.

والوارد مما وقع السلف من ذلك كثير جدًّا مستغن لشهرته عن الإشهاد به.

قوله: (فكأنَّه أرادَ) لا موقع لكلمة كأن هنا، واللائق الأوضح أن يقال: وأما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فليسا من أسباب العلم؛ إذ الأول يفيد الظن والثاني يفيد الاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال، فلا يردان على حصر الأسباب في الثلاثة.



[الكلامُ في حدوثِ العالم]

(والعَالَم) أي ما سـوى الله تعالـى مِنَ المَوْجودات مِمَّا يعلمُ بـه الصَّانع، يقال: عالَمُ الأجسامِ وعالَمُ الأعراضِ وعالَمُ النَّباتِ وعالَمُ الحَيوان.........................

[الكلام في حدوث العالم]

قولـه: (والعَالَم... إلخ) لما ذكر المصنف أسـباب العلم أردف ذلك بالمقصود من ذكرهـا وهـو العلم بحدوث العالـم وهو أصل جميـع العلوم الإسـلامية وقانون الحجج الإفحامية؛ لأنه لو كان قديمًا لزم أن لا يكون متناهيًا، ويلزم عليه نفي ما جاءت به الشرائع من فناء العالم وتبديل الأرض غير الأرض والسماوات ونفي القيامة؛ فتبطل فائدة الوعد والوعيد ويلزم تكذيب الرسل وإنكار الشرائع وذلك من أقبح الكفر.

قوله: (مِنَ المَوْجودات) بيان لما سـوى الله تعالى وهو على رأي منكري الأحوال، أمـا مثبتوهـا كالقاضي فهو عندهم قائمة بموجود وليسـت موجودة ولا معدومة؛ كعالمية زيد مثلًا ليست عندهم موجودة فيه ولا هي معدومة عنه وهي قائمة به وعلى هذا يزاد في التعريف والأحوال لأنها من العالم.

قوله: (مِمَّا يعلمُ به الصَّانع) إشارة إلى وجه التسمية؛ أي: إنه سمي عالمًا لكونه يعلم بـه كالطابع بفتح الباء الموحدة لما يطبع به والخاتم كما يختم به، وليس من التعريف كما هو المشهور إذ لو كان من التعريف لكان مستدركًا في التعريف هو أو ما قبله.

(يقـال: عالَمُ الأجسـامِ) فيه إشـارة إلى أن المراد ما سـوى الله تعالى من الأجسـام،

إلى غَيْرِ ذَلِك، فيخرج صفات الله تعالى، لأنَّـها لَيست غيرَ الذَّات كَما أنَّـها ليست عينَها.

(بجميعِ أجْزَائِهِ) مِنَ السَّموات وما فيها والأَرْض وما عَلَيْها.

(مُحْـدَثٌ) أي مُخْرَجٌ مِنَ العَدَم إِلَى الوُجود، بمَعْنـى أنَّـه كانَ مَعْدوماً فَوُجِد، خلافاً للفلاسـفةِ حَيْث ذَهبوا إِلَى قدمِ السَّـماوات بموادِّها وصُورها وأَشْـكالها، وقِـدَمِ العَناصِر بموادِّها وصُوَرها، لكنْ بالنَّوْع، بمَعْنى أنَّـها لم تَخْلُ عَنْ صورةٍ قط.

وإلى أن العالم اسم القدر المشترك بين المجموع وبين كل جنس منه فيصح إطلاقه لكل منهما وإنما صحَّ جمعه باعتبار إطلاقه لكل جنس جنس لا باعتبار إطلاقه للمجموع على أن الأجناء أجزاء له.

قولـه: (إلى غَيْرِ ذَلِك) أي: من الأجناس كعالم الإنسـان وعالـم الأرواح فزيد ليس بعالم بل من العالم.

قوله: (فتخرج صِفات الله تعالى) إشـارة إلى أنه لا حاجة لذكر الصفات في قول من عرف العالم بأنه ما سـوى الله وصفاته كابن فورك وإمام الحرمين في اللمع؛ لأنها ليسـت غيـره كما أنها ليسـت عينـه، وإنما يتم ذلك إذا كان المراد بسـوى معنـى لغير اصطلاحًا؛ ليكون المعنى: أن العالم اسم لما ينفك عن الصانع لا معنى الغير لغة وهو المغاير في أمر ما، وإرادة الاصطلاحي خلاف المتبادر من لفظة سوى.

قوله: (وَما فيها) من الكواكب السيارة والثابتة ومن الملائكة وغير ذلك.

قوله: (وَما عَلَيْها) أي من الحيوان والنبات وغيرهما.

قولـه: (خِلافًـا للفَلاسِـفَة) أي: لبعضهـم وهـذا البعـض هـو أرسـطو أو أتباعه من المتأخرين؛ كأبي نصر الفارابي وأبي علي بن سينا فإنهم ذهبوا إلى قدم السماوات بذواتها وصورها وأشـكالها وقد الأجسـام العنصرية بموادها شـخصًا وبصورها الجسـمية نوعًا وبصورهـا النوعية جنسًـا، وهذا ما نقله الشـارح لكن قوله: وصورها لكـن بالنوع لا يفي بالعبـارة عن ذلـك إلا أن يراد بالنوع فيها الإضافي الذي هو جنـس بالإضافة إلى ما تحته

نَعَـمْ أَطْلقوا القَوْلَ بِحُدوثِ ما سِـوى الله تعالى، لكن بمَعْنى الاحتيـاجِ إِلَى الغَيْر، لا بمَعْنى سَبْقِ العدمِ عليه.

ثم أشارَ إِلَى دليلِ حدوثِ العالَمِ بقوله:

(إذْ هُـوَ) أي العالَـم (أعيانٌ وأعـراضٌ) لأنَّـه إنْ قامَ بذاتِهِ فعيـنٌ، وإلا فعَـرَضٌ، وكلُّ مِنْهما حادثٌ لِمَا سنبيِّن، ولم يتعرَّض له المصنِّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى، لأنَّ الكَلَام فيه طويلٌ لا يليقُ بهذا المُخْتصر، كيفَ وهو مقصورٌ عَلَى المَسائلِ دونَ الدَّلائل.

نوع بالإضافة إلى ما فوقه، ومعنى قولهم أن صور العناصر قديمة بالنوع أن نوعها مستمر الوجـود تتعاقب أفراده الشـخصية أولا وأبدًا، والأفراد الشـخصية حادثـة وقد رتبوا على قولهـم أن صورهـا النوعية قديمة بجنسـها أنه يجوز أن يكون نوع النار حادثًا غير مسـتمر الوجود بتعاقب أفراده الشخصية إذ يجوز حصوله من عنصر آخر بطريق الكون والفساد، وفي قوله: **(خلافًا للفلاسـفة)** تنبيه على أن القـول بحدوث العالم هو الذي عليه المليون قاطبة من المسلمين واليهود والنصارى.

قولـه: (نعم) جواب سـؤال مقدر تقديـره قولكم أن الحكمـاء لا يقولون بالحدوث ممنـوع بل هم قائلون بـه وتقرير الجواب أن قولهم بالحـدوث بمعنى غير محل نزاعهم؛ فإنهـم يقولون بالحدوث بمعنى احتياج الشـيء في وجوده إلى الغير ويسـمونه الحدوث الذاتي ومحل نزاعهم الحدوث بمعنى المسـبوقية بالعـدم وهو الحدوث الزماني ويقابله القدم الزماني ويقال الأول القدم الذاتي وهو عند الفلاسفة خاص بالباري جل اسمه دون القـدم الزمانـي؛ إذ لا منافاة عندهـم بين القدم الزماني والحـدوث الذاتي لأنهما بزعمهم الباطل يجتمعان في العقول والنفوس القديمة.

قوله: (لِمَا سنبيِّن) أي: من دليل حدوث كل منهما ولـم يتعرض المصنف لهذا الدليل فمرجع الضمير في له هو قوله: ما بقرينة، قوله: إن المختصر مقصور على المسـائل دون الدلائل.

(فالأَعْيانُ ما) أي ممكنٌ يكونُ (لَـهُ قيامٌ بِذاتِـهِ) بقرينةِ جَعْله من أقسامِ العالَم.

ومَعْنـى قيامـهِ بذاتـهِ عنـدَ المُتَـكلِّميـن أن يتحيَّـزَ بنفسـهِ غيرَ تابـعٍ تحيُّـزُه لتحيُّزِ شـيءٍ آخَر، بخـلافِ العرض فإن تحيُّـزَه تابعٌ لتحيُّـزِ الجَوْهـرِ الذي هُــوَ مَوْضـوعه، أيْ محـلُّـهُ الذي يُقَوِّمه.

ومَعْنـى وُجـودِ العَـرَضِ فـي المَوْضـوعِ هُـوَ أنَّ وجـودَهُ فـي نفسِـهِ هُوَ وُجـودُه في المَوْضوع، ....

قوله: (ما) أي: ممكن إنما فسـر بذلك احترازًا عن ذات الباري عزَّ اسـمه ولما كان هـذا التفسـير خلاف الظاهر؛ لأن ما عامة للممكن وغيـره وإنما يصرف اللفظ عن ظاهره لقرينة نية الشـارح على أن القرينة هنا حالية لا مقالية وهي جعله من أقسـام العالم وهو ما سوى الله تعالى.

قولـه: (ومعنى قيامه) أي قيـام العين أو الممكن وقيد بالإضافـة للاحتراز عن قيامه تعالى بذاته.

قوله: (أي: يتحيَّز بنفسِـهِ... إلخ) أورد على هذا التعريف أنه يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسـرير والمشـهور أنه ليس بعين، وقد يجاب بمنع كون السرير متحيزا بنفسه بل المتحيز بنفسه العين، وأما العرض القائم بالعين وهو هنا الهيئة السريرية فمتحيز بتحيز العين.

قولـه: (أي: محلّـه الـذي يُقوِّمَـهُ) أي: يحتاج العرض فـي وجوده إليه فإن الشـيئين اللذين يحتاج أحدهما إلى الآخر في وجوده الخارجي إن كان المحتاج هو الحال سـمي عرضًـا والمحـل موضوعًا، وإن كان المحتاج هو المحل سـمي عندهـم الهيولي والحال الصـورة وأما احتياج كل من الشـيئين إلى الآخر في وجـوده الخارجي فهو الدور الباطل هو وما يستلزمه.

قولـه: (هُـوَ وُجـودُه في المَوْضـوع) أورد عليه أن وجـوده في الموضوع بنسـبة بينه وبيـن الموضـوع وهـي مغايـرة لوجـوده في نفسـه إذ لا يخفـى أن إمكان ثبوته شـيء في

ولِهَـذا يمتنـعُ الانتقـالُ عنـه بخلافِ وُجودِ الجسـمِ فـي الحيِّـز؛ لأنَّ وُجودَهُ في نفسِـهِ أمرٌ ووُجودَهُ في الحيِّزِ أَمْـرٌ آخر، ولهذا ينتقلُ عنه.

وعند الفلاسفة مَعْنى قيامِ الشَّيْء بذاتِهِ استغناؤُه عن محلٍّ يُقوِّمه، ومَعْنى قيامِه بشَيْءٍ آخر اختصاصُهُ به،..

نفسـه غيـر إمكان ثبوته لغيـره، وأجيب عن هذا بـأن المعنى أنهما بحيـث لا يتمايزان في الإشـارة الحسـية وفيه تكلف والتحقيق أن المعنى أن وجوده في نفسـه هو وجوده الذي وقع الموضوع ظرفًا له فوجود السـواد مثلًا في نفسـه هو وجوده الذي وقع الأبنوس مثلًا ظرفًا له فليس للسـواد وجود غير تابع لمحل، وليس المراد أن وجوده في نفسـه هو نسبة الوجود إلى الموضوع ليكون الموضوع أحد طرفي تلك النسبة لا ظرفًا للوجود فليتأمل.

قولـه: (ولهـذا يمتنـع الانتقال عنـه) أي: عـن الموضـوع والمعنى أنه يمتنـع انتقال العـرض مـن محل إلـى محل وهذا متفـق عليه بيـن المتكلمين والحكمـاء لكن لكل من الفريقيـن دليـل يلائـم أصله كما قرر فـي مطولات الكلام؛ فـإن قيل ما ذكرتـم من امتناع الانتقال على العرض انكار للحس؛ فإن رائحة الزهر مثلا تشتغل إلى ما يجاوره، والحرارة تنتقل من النار إلى ما يماسـها كما يشـهد به الحس، أجيب بأن الحاصل في المحل الثاني وهو المحاور أو المماس شـخص آخر من الرائحة أو الحرارة مماثل للأول الحاصل في الزهر أو النار يحدثه الفاعل المختار عندنا بطريق العادة عقب المجاورة أو المماسة، وأما الحكماء فيزعمون أنه يفيض ذلك الشخص الآخر على المحل الثاني من العقل العقال[١] بطريق الوجوب على ما عرف من مذهبهم.

قولـه: (وعند الفلاسـفة) أعمّ منه عند المتكلمين لأن المسـتغنى عـن محل يقوم به بتفسـير الفلاسـفة يتناول المتحيز كالجسـم، وغيـر المتحيز وهو الجواهـر المجردة التي أثبتوهـا من العقـول أو النفوس، وقـد وافقهم طائفة من المسـلمين في النفـس الحيوانية

---

(١) في النسخة (ب): العقل الفعال.

بحيث يصير الأَوَّلُ نَعْتاً والثَّاني مَنْعوتاً، سواءٌ كان متحيِّزاً كَما في سوادِ الجسم، أو لَا كَما في صِفاتِ الله تعالى والمجرَّدات.

(وَهُـوَ) أي ما لَـهُ قيامٌ بذاتِـه مِنَ العالَم (إمَّا مُرَكَّبٌ) من جزءَيْنِ فصاعِداً عندنا، وَهُوَ الجِسْم، ....

كالحليمي والغزالي وأبي نصر الدبوسـي والراغب؛ فقالوا: إن النفس جوهر مجرد؛ أي: ليست قوة جسمانية حالة في المادة ولا جسمًا، وإنما اتصاله بالجسم اتصال حكم الملك الذي بمصر مثلا بالشـام يدبرها، وهو غير حال بها والجمهور من أهل الإسـلام على نفي المجردات عقولًا كانت أو نفوسًـا ثم الجمهـور الذين خاضوا في الكلام في النفس على أنها جسـم لطيف سـار في البدن سـريان ما الورد في الورد والنار في الفحم، وأما ما أثبته الفلاسفة من النفوس الفلكية ونحوها فلم يوافقهم على إثباته علمًا الإسلام.

قولـه: (بحيثُ يصيرُ الأَوَّلُ نَعتًا) أي للثانـي، والثاني منعوتًا؛ أي: للأول، ويجوز أن يكـون القائـم بالغير بهـذا المعنى أمرًا عدميًّا كالسـرعة في وصف الحركـة إذ يقال حركة سـريعة، والسـرعة أمر إضافي ليس موجودًا فـي الخارج لأنّـا لا نعلم سـرعة الحركة إلا بالنسبة إلى حركة أخرى بطيئة.

قوله: (سواءٌ كانَ الأَوَّل متحيِّزًا) أي: بالتبعية كما في سواد الجسم.

قوله: (كَما في صِفاتِ الباري) فإن متكلمي الأشـاعرة يثبتون قيامها بذاته المقدسـة ويفسـرونه بالاختصـار الناعت لا بما فسـروا بـه قيام الجوهـر والعرض لتعاليه سـبحانه عنهما.

قوله: (والمجرَّدات) أي كالعقول والنفوس عند الفلاسـفة والمجردات عطف على الباري أي وصفات المجردات، وقد ذكر أن الشارح غير هذه العبارة فحذف لفظة الباري، والواو فقال: كصفات المجرد اكتفاء بصدق معنى المجرد على الباري تعالى.

قوله: (من جُزْءَين) بيان لأدنى مراتب الجسم عند الجمهور الأشاعرة وعليه فيعرف الجسـم بأنه المتحيز القابل للقسمة ولو في جهة واحدة، وسيأتيك قريبًا ما يوضحه؛ فعند

وعِنْدَ البَعْضِ لا بُدَّ من ثلاثةِ أجزاءٍ لتتحقَّقَ الأبعادُ الثلاثة، أعني الطولَ والعرضَ والعمق.

وعند البَعْض من ثَمانيةِ أجزاءٍ ليتحقَّقَ تقاطُعُ الأبعادِ عَلَى زَوايا قائِمَة.

الأشعرية لا واسطة بين الجسم والجوهر الفرد وعند المعتزلة بينهما واسطة هي الخط، وأقله جوهران، والسطح وأقله عند محققيهم ثلاثة، وقيل: أقله أربعة لحصوله من تركب خطين، وأقل ما يتركب منه الجسم أربعة عند بعضهم وثمانية عند بعضهم وستة عند آخرين، والسطوح التي أثبتها المعتزلة من قبيل الجواهر، وفيها مفاصل بالفعل والتي أثبتها الفلاسفة أعراض متصلة في ذواتها.

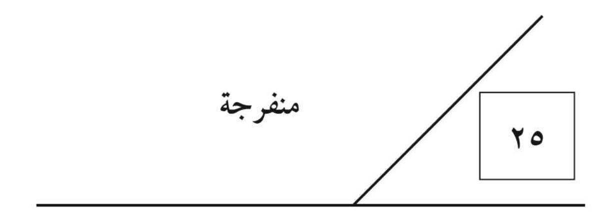
قوله: (وعِنْد البَعْض) هم طائفة من متقدمي الفلاسفة لا بُدَّ من ثلاثة أجزاء أي على هيئة المثلث لتحقق عروض الأبعاد الثلاثة هذا إذا فسر الطول بالبعد المفروض أولًا والعرض بالمفروض ثانيًا والعمق بالمفروض ثالثًا، إما إذا فسرت بالأبعاد المتقاطعة على زوايا قائمة فلا يخفى عدم تحققها بالأجزاء الثلاثة وقد خلط الشارح النقل عن المعتزلة بالنقل عن الحكماء والفريقان مختلفان في معنى ما يثبتونه من السطح ونحوه.

قوله: (وعند البَعْض من ثَمانيةِ أجزاءٍ) نقله في المواقف عن أبي علي الجبائي وذلك بأن يوضع جزءان فيحصل الطول ويوضع جزءان آخران إلى جانبه فيحصل العرض، ويوضع أربعة أجزاء فوق الأربعة الأولى فيحصل العمق بذلك يتحقق تقاطع الأبعاد وعلى أربع زوايا قائمة ونوضح ذلك فنقول: إذا قام خطّ عمودي على خط أفقي بأن لم يكن له ميل إلى أحد الطرفين أصلا حتى حدث عن جنبتيه زاويتان متساويتان فهما قائمتان هكذا:

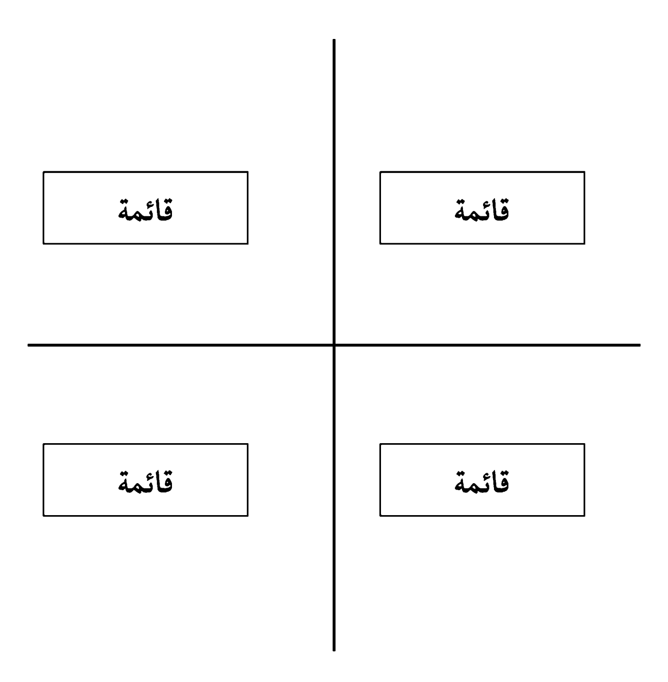
زاوية قائمة | زاوية قائمة

....

وإن كان مائـلًا إلـى أحـد الطرفيـن كانت إحـدى الزاويتيـن صغرى وتسـمى حادة والأخرى كبرى وتسمى منفرجة هكذا:



إذا تقرر ذلك فتقول إذا قاطع خط مستقيم خطًّا مستقيمًا على سواء حصل بتقاطعهما أربع زوايا قائمة هكذا:

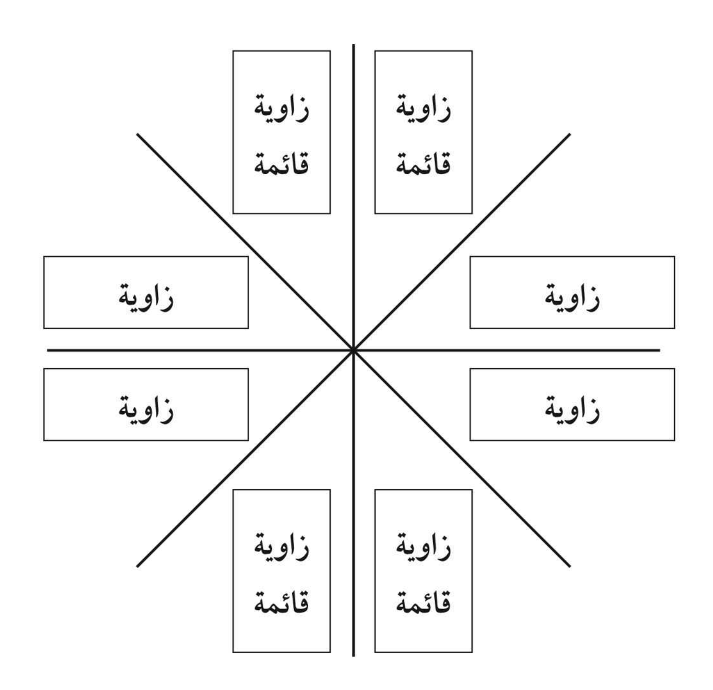


ولعـل ما يتحقـق به الخط جزءان لا يتجزآن ويسـمى كل منهما نقطـة فتفرض خطًّا طـولًا وخطًّـا عرضًا، وخطيـن آخرين على سـمتيهما عمقًـا؛ فيحصل التقاطـع المذكور

وليس هذا نزاعاً لفظيًّا راجعاً إِلَى الاصطلاح حَتَّى يدفعَ بأنَّ لكلٍّ أحَدٍ أنْ يصطلحَ عَلَى ما شاء، بَلْ هُوَ نزاعٌ في أن المَعْنى الذي وُضِعَ لفظُ الجسمِ بإزائهِ هَلْ يكفي فيه التَّركيبُ من جزءين أم لا؟

وتكون الأجزاء ثمانية، وقد رد القول بالاحتجاج في تحقق الأبعاد إلى أربع زوايا قائمة لتحتاج إلى ثمانية أجزاء بل يكفي لتحقق الأبعاد أربعة أجزاء بأن يتألف اثنان بجنب أحدهما ثالث يقوم عليه رابع.

وهذه صورة المثمن:



قوله: (**وليس هذا نزاعاً لفظيًّا راجعاً إِلَى الاصطلاح**) أشار بقوله: (**راجعًا**) إلى الاصطلاح إلى الاحتراز عن كونه لفظيًّا راجعًا إلى اللفظ واللغة كما قاله الإمام الرازي في الأربعين فإن الشارح لم يقصد رده.

قوله: (**بَلْ هُوَ نزاعٌ في أن المَعْنى... إلخ**) يعني أن للجسم معنى معينًا اختلف هل

احتجَّ الأوَّلون: بأنَّه يُقالُ لأحدِ الجسمينِ إذا زيد عَلَيْه جزءٌ واحدٌ أنَّه أجسمُ مِنَ الآخر، فلولا أن مجرَّدَ التَّركيبِ كافي الجسميَّة لما صار بمجرد زيادة الجزء أزيدَ في الجسميَّة،وفيه نظر، لأن أفعلَ مِنَ الجسامةِ بمَعْنى الضَّخامة وعظم المقدار، يقال: جَسُمَ الشَّيْء أي عَظُم فهو جسيمٌ وجُسامٌ بالضم، والكلام في الجسم الذي هُوَ اسمٌ لا صفة.

(أَوْ غَيْرُ مُركَّبٍ كالجَوْهَر) يَعْني العَيْن الذي ....

يكفي لتحققه جزءان أو لا بدَّ من أكثر، ثم إذا قلنا يكفي لتحققه جزءان أو لا بدَّ من أكثر، ثم إذا قلنا يكفي لتحققه جزءان فما معناه يتضح ذلك بأن نقول الجسم جوهر قام به التأليف والتأليف يقوم بمجموع الجزءين مثلا عند الأشعري وجمهور أتباعه وبكل واحد منهما عند القاضي، قال: لأن التأليف عرض لا يقوم بجزءين على أصول أصحابنا فوجب أن يقوم بكل واحد من الجوهر من المتآلفين تأليف على حدة فالمركب من الجزءين جسم عند جهمور الأشاعرة، وجسمان عند القاضي، قال شارح المواقف: وليس ذلك بنزاع لفظي؛ أي إن الجسم يطلق على ما هو مؤلف في نفسه [...][1] أي: فيما بين أجزائه الداخلة فيه، أو يطلق على ما هو مؤلف من غيره كما توهمه الآمدي بل هو نزاع في أمر معنوي هو أنه هل من الجسم أمر موجود غير الأجزاء التي هي الجواهر الفردة هو الاتصال والتأليف كما يشبه المعتزلة، أو ليس فيه ذلك؛ فذهب الجمهور إلى الأول فقالوا الجسم مجموع الجزءين والقاضي إلى الثاني، فقال: كل واحد منهما جسم. قال شارح المواقف: ولا يخفى ما في هذا الكلام من التعسف. يعني بالكلام ما ذكر في توجيه كون النزاع معنويًّا.

قوله: (وجسامٌ) بتخفيف السين وتشديدها مع ضم الجيم فيهما؛ ففي الصحاح: «جسم الشيء عظم فهو جسيم وجسام». وفي المحكم: «جسم الرجل وغيره جسامة فهو جسيم وجسام وجسَّام».

---

(١) غير واضحة بالأصل.

لا يقبل الانقسامَ لا فعلاً ولا وهماً ولا فرضاً.

(وهو الجزءُ الَّذي لَا يَتَجَزَّأ) ولم يَقُل: وَهُوَ الجَوْهر، احْتِرازاً عَنْ وُرودِ المَنْع، فإنَّ ما لا يتركَّبُ لا يَنْحَصِرُ عَقْلاً في الجوهر ....

قوله: **(الذي لا يقبل الانقسام)** أي: لا يقبله بوجه ما لا فعلاً؛ أي: بالكسر لصلابته ولا بالقطع لصغره، ولا وهماً لعجز الوهم عن تمييز طرف منه عن طرف ولا فرضًا من العقل مطابقًا للواقع إذ العقل والحالة هذه يعجز عن الحكم بالانقسام لاستلزامه انقسام ما لا ينقسم في نفس الأمر، وإلا فالعقل قد يفرض المحال، والفرق بين الكسر والقطع أن القطع يحتاج الفصل فيه إلى نفوذ جسم آخر بخلاف الكسر، والفرق بين الوهم وفرض العقل أن الفرض العقلي لا يقف في القسمة بل يقدر على تقسيم بعد تقسيم من غير انتهاء إلى حد يجب وقوفه عنده بخلاف الوهم فإنه يقف في القسمة فإنه لا يدرك إلا المعاني الجزئية المتأدية من طرق الحواس وما لا يدركه الحواس لا يدرك الوهم منه المعاني الجزئية.

قوله: **(يَقُل: وَهُوَ الجَوْهر)** أي بدل قوله: **(كالجوهر)** لئلا يلزم انحصار غير المركب في الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزأ فيرد عليه منع انحصاره [ويسند][1] بأن هناك أشياء أخرى كالهيولي والصورة والمجردات وهي النفوس والعقول وهذا المنع، وإن أمكن دفعه بأن المقصود حصر ما ثبت وجوده عند أهل الحق من الأعيان فالاحتراز عن وروده أولى، واعلم أن تقسيم ما له قيام بذات إلى مركب وغيره كما في المتن هو طريق المتكلمين، وأما الحكماء فاقتسام الجوهر عندهم الهيولي والصورة والنفس والعقل؛ لأن الجوهر إما محل أو لا والأول الهيولي والثاني أما حال بذلك المحل وهو الصورة أو مركب من المحل والحال الهيولي والصورة وهو الجسم أو غير ذلك وهو المفارق، ثم المفارق إما أن يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف أو لا، والأول النفس الإنسانية أن تعلق ببدن الإنسان والفلكية أن تعلق بالفلك والثاني العقل وبسط بيان معاني

---

(١) هكذا بالأصل.

بمَعْنى الجزءِ الذي لا يتجزَّأ، بل لا بدَّ من إبطالِ الهيولى والصُّورة والعقولِ والنُّفوس المجردة ليتم ذلك.

وعِنْد الفلاسفة لا وُجودَ للجَوْهرِ الفَرْد، أَعْني الجوهرَ الذي لا يتجزَّأ، وتركُّبُ الجسمِ إنَّما هُوَ مِنَ الهيولى والصورة.

وأقوى أَدِلَّة إثباتِ الجزء أنَّه لو وُضِعَ كرةٌ حقيقيَّة عَلَى سطحٍ حقيقيٍّ لم تماسّه إلَّا بجزءٍ غير منقسم، إذ لَوْ ماسَّته بجزءين..

هذه الألفاظ، وذكر أقسامها محله مطولات الحكمة والكلام هذا وههنا اعتراض لمولانا زاده على قول الشارح، ولم يقل الجوهر... إلخ حاصله أن مقصود المصنف إثبات أن العالم حادث بتقسيمه إلى الأعيان والأعراض وتقسيم الأعيان إلى الجسم والجزء الذي لا يتجزأ ثم إثبات أن كلًّا من الأقسام محدث ليثبت أن العالم بجميع أجزائه محدث فإذا لم ينحصر قسم من العالم كالأغيان في قسميه كالجوهر والجسم لم يثبت بإثبات حدوثهما وحدوث الأعراض حدوث العالم بجميع أجزائه لاحتمال جزء لا يدل الدليل على حدوثه فلا يتم التقريب، وقد أجيب بأن مقصود المصنف إثبات حدوث العالم بجميع أجزائه المعلومة، وعدم بيان حدوث المحتمل لا ينافيه فإن قيل وجود جوهر مركب من جوهرين مركبين مجردين محتمل فلم لم يلتفت إليه المصنف؟ بل حصر المركب في الجسم!

أجيب بأن احتمال المركب في المجردات مما لم يذهب إليه أحد؛ فلذا لم يلتفت إليه المصنف.

قوله: (بمَعْنى الجزءِ الذي لا يتجزَّأ) احترازًا عن الجوهر بمعنى ما ليس بعرض سواء كان مركبًا أو لا.

قوله: (كرةٌ حقيقيَّة) هي جسم محيط به سطح واحد، في داخل ذلك الجسم نقطة يكون الخطوط منها إلى السطح في جميع الجوانب متساوية والسطح الحقيقي ما له طول وعرض فقط.

لكان فيها خطٌّ بالفعلِ، فلم تكُن كُرةً حقيقيَّـة عَلَى سطحٍ حقيقيّ.

وأشـهرُها عند المشـايخِ وجهان: الأول: أنَّـه لو كانَ كلُّ عينٍ مُنقسماً لا إِلَى نهاية لم تكـنِ الخَرْدلةُ أصغرَ مِنَ الجبلِ، لأنَّ كلًّا منهما غيرُ متناهي الأجزاء، والعِظَمُ والصِّغَرُ إنَّما هُما بكثرةِ الأجزاءِ وقلَّتها، وذلك إنَّما يُتصوَّرُ في المُتناهي.

الثاني: إنَّ اجتماعَ أجزاء الجسـم لَيْس لذاته، وإلا لما قبلَ الافتراق، فاللهُ تعالى قادرٌ عَلَى أن يخلُقَ فيه الافتراقَ إِلَى الجزء الذي لا يتجزأ، لأن الجزءَ الذي تتنازعُه فيه إن أمكن افتراقه لَزِمَ قدرةَ الله تعالى عَلَيْه دَفْعاً للعجزِ وإنْ لم يُمْكن ثبتَ المُدَّعَى.

قولـه: (**لـكان فيها خطٌّ بالفعلِ**) أي: مسـتقيم لأن اللازم هـذا وإن كان مطلق الخط بالفعل ينافي الكرة الحقيقية.

قوله: (**وأشـهرُها عند المشـايخِ**) يعني مشـايخ الحنفية ولضعف هذين الوجهين لم يعرج عليهما مشايخ الأشعرية.

قوله: (**وذلك إنَّما يُتصوَّرُ**) أي: يتعقل في المتناهي يرد عليه أن تعلقات علمه تعالى وكذا تعلقات كلامه كل منها أكثر من تعلقات قدرته تعالى مع أن الكل غير متناه.

قوله: (**لَيْس لذاته**) أي: بل بخلق الله تعالى.

قوله: (**وإلا لما قبلَ الافتراق**) أي: بدل الاجتماع لقيام الذات الموجب للاجتماع.

قولـه: (**قـادرٌ عَلَى أن يخلُقَ فيـه الافتراقَ**) أي: يدل الاجتماع؛ لأن نسـبة القدرة إلى الضدين كالاجتماع والافتراق على السواء.

قولـه: (**لأنَّ الجُـزْءَ الـذي تَنازعنا فيه**) اسـتدلال علـى أن الله تعالى قـادر على خلق الافتـراق فـي الجزء الذي هـو مركب من جوهرين فأكثر بأنـه إن كان الافتراق أمرًا ممكنًا صح تعلق القدرة به دفعًا للعجز.

قولـه: (**ثبتَ المُدَّعَى**) وهـو الجزء الذي لا يتجزأ لأنـّا إذا فرضناه غير ممكن تفريقه كان انقسامه محالًا والقدرة لا تتعلق بالمحال.

والـكلُّ ضعيفٌ: أمَّا الأوَّل فلأنَّـه إنَّما يدلُّ عَلَى ثبوتِ النُّقطة، وهو لا يسـتلزمُ ثبوتَ الجُزْء، لأنَّ حُلولَها في المحلِّ لَيْس حُلولَ السَّريان حَتَّى يلزمَ مِنْ عدمِ انقسامِ المحل.

وأمَّا الثاني والثَّالِث: فلأنَّ الفلاسـفةَ لا يقولونَ بأنَّ الجسـمَ متألِّفٌ من أجزاءٍ بالفعل وأنها غيرُ متناهية، بل يقولون: إنه قابلٌ لانقساماتٍ غير متناهية.........................

قوله: (**والكلُّ ضعيفٌ**) أي: الثلاثة الأقوى والأشهر بوجهيه.

قوله: (**أما الأول**) أي الأقوى وحاصل ما اعترضه به أن اللازم منه ثبوت النقطة وهو غير المطلوب والمطلوب ثبوت الجزء وهو غير اللازم وهذا إن صح فعلى تقدير عرضية النقطـة، أما على تقديـر جوهريتها كما هو مذهب المتكلمين فالـلازم هو المطلوب؛ فإن قيـل: النقطـة نهاية الخـط ولا خط بالفعل في الكـرة فلا نقطة، أجيب: بـأن قولهم النقطة نهاية الخط قضية مهملة لا كلية فإن نهاية أحد سـطحي الجسـم المخروطي نقطة بلا خط وكذا المركز.

قوله: (**لَيْس حُلولَ السَّريان... إلخ**) قيام الحال بمجموع المحل المنقسم من حيث هو مجموع وكونه صفة له وإن لم ينقسـم بانقسـامه يسمى حلولًا غير سرياني كالنقطة في الخط والإضافة في محلها عند القائل بوجودها، ويسـمى أيضا حلولا جواريًّا، والحلول السـرياني هـو أن يحل كل جزء مقداري من أجزاء الحـال في كل جزء مقداري من أجزاء المحـل بحيـث يلزم من الإشـارة إلى أحدهما الإشـارة إلـى الآخر لحلول مـاء الورد في الورد.

قوله: (**وأمَّا الثاني والثَّالِث... إلخ**) حاصله أن الفلاسـفة لا يقولون باجتماع الجسم وتألفـه من أجـزاء بالفعل حتى يلـزم ما ذكرتم مـن أن اجتماع أجزاء الجسـم ليس لذاته، وأن الـلازم مـن دليلكـم الثاني هو الاسـتواء في عدم تناهـي أجزاء كل منهمـا، وهو غير محـال، إنمـا المحال اسـتواء مقداريهما وهو غير لازم قال في شـرح المقاصد، وأجيب: بأن الاستواء في الأجزاء يستلزم الاستواء في المقدار ضرورة أن تفاوت المقادير إنما هو بتفـاوت الأجـزاء بمعنى أن ما يكون مقدار أعظم تكـون أجزاؤه أكثر فما لا تكون أجزاؤه

وليس فيه اجتماعُ أجزاءٍ أصلاً، وإنما العِظَمُ والصِّغَرُ باعتبارِ المِقْدارِ القائمِ به والافتراقُ ممكنٌ لا إِلَى نهاية، فلا يستلزمُ الجزء.

وأمّا أَدِلَّة النَّفي أيضاً فلا تخلو عن ضَعْف، ولهذا مال الإمامُ الرَّازي في هذه المسألةِ إِلَى التوقُّف.

فإنْ قيل: هَل لِهذا الخلافُ ثَمَرة؟

أكثر لا يكون مقداره أعظم، هذا وقد قرر الوجه الثاني بطريق لا يرد عليه اعتراض الشارح حاصله أن كل ممكن مقدور لله تعالى فله أن يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية فالواحد من المفرقات إن أمكن افتراقه مرة أخرى لزم قدرته تعالى عليه فيدخل تحت الافتراقات الموجودة فلم يكن مفترقًا واحدًا، وقد فرضناه مفترقًا واحدًا وإن لم يمكن افتراقه مرة أخرى ثبت المدعي.

قوله: (**وليس فيه اجتماعُ أجزاءٍ أصلاً**) أي: بل هو واحد في نفسه كما هو عند الحسن، وليس فيه شيء من المفاصل والمقاطع أصلًا لكنه قابل لانقسامات غير متناهية.

قوله: (**وإنما العِظَمُ والصِّغَرُ باعتبارِ المِقْدارِ القائمِ به**) جواب سؤال تقريره أنه إذا لم يكن فيه اجتماع أجزاء أصلا؛ فينبغي أن لا تتفاوت الأجسام بالعظم والصغر، وتقرير الجواب أن العظم والصغر باعتبار المقدار القائم بالجسم وهو عارض الصورة لا باعتبار الأجزاء قلة وكثرة لأن تألف الأجسام عندهم من الهيولي والصورة، وقد أورد عليه أن المقدار عرض ووجود العرض موقوف على وجود المحل فلأن تتوقف كيفية من الزيادة والنقصان عليه أولى.

قوله: (**وأمّا أَدِلَّة النَّفي**) أي: نفي الجزء ومحل بيانها وبيان ضمنها مبسوطات الكلام لكن منها لجمهور متأخري الفلاسفة أن الجزء الذي لا يتجزأ لو تحقق أمكن فرض ثلاثة أجزاء متماسة يلقي الأوسط كلًّا من الطرفين بغير ما يلقى به الآخر فينقسم هو والطرفان أيضًا، وأجيب بأن الملاقاة إنما هي بالنهاية القائمة بالمتناهي فليزم أن يكون الأوسط

قلنـا: نعم فـي إثباتِ الجَوْهرِ المُفْرد نجاةٌ عن كثيرٍ من ظُلماتِ الفلاسـفةِ مثل إثباتِ الهيولى والصورة المؤدِّي إِلَى قِدَمِ العالَم ونفي حشـرِ الأجسـامِ وكثيرٍ مِنْ أُصولِ الهَنْدسةِ المبني عَلَيْها دوامُ حركةِ السَّموات وامتناعُ الخرق والالتئام عَلَيْها.

(والعَـرْضُ مـا لا يَقـومُ بِذاتِهِ) بـل بِغَيْره، بأنْ يكونَ تابعـاً له في التَّحَيُّـزِ أو مختصًّا به اختصاصَ النّاعتِ بالمَنْعوت ....

نهايتان هما عرضان قائمان به لا جزءان فلا يلزم الانقسام ومنها أنه لو تحقق أمكن فرض صحيفـة مركبة من أجزاء لا تتجزأ، فإذا نظرنـا إليها رأينا أحد وجهيها فأحد الوجهين غير الآخر فليزم الانقسام، وأجيب بأن المرئي وغيره إنما هو النهايتان فلا يلزم الانقسام، وفي كل من الجوابين نظر مبين في شرح المواقف.

قوله: **(نعم في إثباتِ الجَوْهرِ المُفْرد نجاةٌ... إلخ)** يستدعي بيان أمور ثلاثة:

الأول: وجـه النجاة عما ذكر طريق أداء. الثانـي: الهيولي والصورة إلى قدم العالم. الثالث: وجه كون أصول الهندسة مبانيَ لدوام حركة السماوات وامتناع الخرق والالتئام عليهـا؛ أي: كمـا فـي المائـع إذا دخلت فيه خشـبة ثم أخرجـت منه؛ أمـا الأول: فبيانه أن إثبـات الهيولي والصورة مبني على نفي الجوهر؛ إذ بتقدير ثبوته لا هيولي ولا صورة ولا مـا يترتب منهما بل هناك جسـم يتركب من جواهر فـردة، والجوهر عند المتكلمين عبارة عـن حـادث يتحيز بالذات وحدوثه مسـتلزم لكون صانعه فاعـلاً بالاختيار لا بالإيجاب؛ فالجوهر مستند في وجوده إلى الفاعل المختار.

وأمـا الثاني: فبيانه أن الفلاسـفة المثبتين للهيولي التي هـي المادة زعموا أنها قديمة بالزمان بثامنهم على أصل الفاسـد وهو الإيجاب بالذات، قالوا: ولأنها لو لم تكن قديمة لاحتاجـت إلـى مادة لما تقـرر عندهم مـن أن كل حادث مسـبوق بمادة فيلزم التسلسـل وهـو قالـوا فثبت أن المـادة قديمة وهـي لا تخلو عـن الصورتين الجسـمية والنوعية لما تقرر في موضعه فيلزم قدم الجسـم المسـتلزم لقدم العالم وكون حشـر الأجسـاد ممتنعًا لكون الحشر باجتماع الأجزاء بعد تفرقها وهو عندهم غير ممكن لانتفاء الجزء بل تتقدم

....

الصورة الأعراض ويمتنع إعادة المعدوم فيمتنع الحشر عندهم، وقد يقولون إن امتناع الحشر لكون مبنيًّا على ثبوت الآخرة المنافي لاستمرار الأولى اللازم لقدم العالم اللازم لقدم الجسم المنافي لتركبه من أجزاء لا يتجزأ.

وأما الثالث: فيقدم على بيانه أن قوله: وكثير من أصول الهندسة جعله بعضهم عطفًا على قوله: كثير من ظلمات الفلاسفة والأقرب أنه عطف على إثبات الهيولي، ثم تقول أن ابتناء امتناع الخرق والالتئام عندهم على أصل هندسي معروف، وأما ابتناء دوام حركة الأفلاك على أصل هندسي فغير معروف، ولعل الشارح ظفر بأصل ينبني عليه ذلك، واعلم أن الأصول الهندسية التي ينبني عليها امتناع الخرق والالتئام مبنية على إبطال الجزء الذي لا يتجزأ فإذا ثبت التركب من الجزء الذي لا يتجزأ كان في ثبوته نجاة عن تلك الأصول التي بني عليها امتناع الخرق المنافي لما ورد به الشرع المطهر من المعراج، وغير ذلك، فمن الأصول الهندسية المبنيَّة على إبطال الجزء الذي لا يتجزأ، قولهم لنا: أن نعمل على أي خطٍّ شئنا، مثلثًا مُتساوي الأضلاع، فإنهم بنوا ذلك على أنه لا يتصور مثلث في [الخطأ][(١)] المركب من جزءين، إلاَّ بأن يقع جزء على مُلتقى الجزءين، فيُوجب انقسام الأجزاء الثلاثة بناءً منهم على نفي الجوهر الفرد، ومنها قولهم: كل زاوية قائمة يمكن تنصيفها، فإنَّ ذلك مبنيٌّ عندهم على تجزيء الجزء الذي هو مُلتقى خطَّي الزاوية بناءً على انتفاء الجوهر الفرد، وأمَّا الأصل الذي بنوا عليه امتناع الخرق والالتئام أنَّ الحركة المستديرة لا تكون مبدأ ميل على الاستقامة، وحركة الفلك مستديرة، قالوا: فيستحيل أن يكون مبدأ ميل على الاستقامة؛ لأن المستقيم يقتضي التوجُّه إلى جهة، والمستديرة تقتضي الصَّرف عنها، وهما أمران يستحيل اجتماعهما، فثبت أن ليس في الفلك مبدأ ميل مستقيم، فيمتنع أن يتحرك على الاستقامة، وكل ما لا يتحرك على الاستقامة يستحيل

---

(١) هكذا بالأصل، ولعل الصواب: الخط.

عَلَى ما سَبق، لا بمَعْنى أنَّه لا يُمكنُ تعقُّلُهُ بدونِ المحل عَلَى ما وهم، فإنَّ ذَلِكَ إنَّما هُوَ في بَعْض الأعراض.

(ويَحْدُثُ في الأجسامِ والجَواهر)...................................

عليه الخرق والالتئام؛ لأنهما لا يعقلان إلَّا عند الحركة المستقيمة، ولا يخفى ضَعْف هذا الاستدلال.

قوله: (على ما سبق) أي من أنَّ الأوَّل تفسير المتكلمين، والثاني تفسير [الفلاسفة][1]، وأصحابنا لا ينكرون الثاني، بل في شرح المواقف أنه الصحيح في تفسير قيام الشيء بالشيء.

قوله: فإنَّ ذلك إنَّما هو في بعض الأعراض، فيكون التعريف غير جامع؛ إذ لا يتناول الكم ولا الكيف، وذلك البعض الذي يتناوله هو الأعراض النسبيَّة السبعة الإضافة، وهي النسبة المتكرِّرَة كالأبوة والبنوة والفوقية والتحتية.

(والأين) وهو حصول الجسم في المكان، وعُرِّف أيضًا بأنه هيئة تحصل للجسم بالنسبة إلى مكانه الحقيقي.

(والمتى) وهو حصول الجسم في الزمان أو الهيئة التابعة لحصوله في الزَّمان.

(والوضع) وهو هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض بالقرب والبعد والمحاذاة وغيرها.

(والملك) وهو نسبة الشيء إلى ملابس له ينتقل بانتقاله كالتعمم والتقمُّص، ويُعرَّف أيضًا بأنه هيئة تعرض للشيء بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله، وأن يُفعِّل، وهو التأثير؛ أي كون الشيء بحيث يُؤثِّرُ في غيره، كالمسخِّن ما دام يُسخِّن، وأن ينفعل وهو التأثر كالمسخَّن ما دام يُسخَّن.

---

(١) بالأصل [الفلا] ولعل باقي الكلمة سقط من الأصل.

قيل: هُوَ مِنْ تَمامِ التَّعريف، احْتِرازاً عن صفاتِ الله تعالى.

(كالألـوان) وأُصولها، قيل: السَّـوادُ والبياضُ، وقيـل: الحُمْرَةُ والخُضْـرَةُ والصُّفْرَةُ أيضاً، والبَواقي بالتَّركيب.

(والأَكوانُ) وهي الاجتماعُ والافتراقُ والحركةُ والسُّكون.

(والطُّعوم) وأنواعُها تِسْعة، وهي المرارة والحرافة والمُلوحة والعُفوصَة والحُموضَة والقَبْض والحَلاوة والدّسومَة والتَّفاهة، ثم يَحْصُلُ بحسبِ التَّركيبِ أنواعٌ لا تُحْصى.

(والرَّوائحُ) وأنواعُها كثيرةٌ...

(**قيـل: هُـوَ مِـنْ تَمامِ التَّعريـف**) أورده بصيغـة التعريـض؛ لأن التعريف بمـا قبله إذ الـكلام في أقسـام العالم، فقوله: (**ما**) بمعنـى ممكن، فلم تدخل صفـات الباري ليحتاج إلـى إخراجها، فقولـه: (**وتحدث...إلخ**) بيان؛ لأن الغرض حادث، وأن محله الأجسـام والجواهر الفردة بعد تمام تعريفه.

قوله: (وأُصولها) أي الأصول البسيطة التي تتركب منها.

قولـه: (وهِـيَ الاجْتِماع) أي كون الجوهرين في حيزين بحيث لا يمكن تخلُّل ثالث بينهما، والافتراق؛ أي كونهما في حيِّـزَين بحيثُ يمكن تخلُّل ثالث بينهما.

قولـه: (والعُفوصـة، والقَبْض) الفرق بينهما أن العَفِصَ يقبض ظاهر اللسـان وباطنه معًا، والقابض يقبض ظاهره فقط، وقد فسـر في القاموس العفوصة: بالمرارة مع القبض، وفسـر القبض بتشـنُّج الجلد، كما يحدث في اجتماع لحم [الفن][1] واللسـان عقب أكل السفرجل ونحوه، والتفاهة بالمثناة فوق، مصدر (**تفه**) بالكسر قال في القاموس أخذًا من تهذيب الأزهري: تفهة ليس لها طعم حلاوة أو حموضة أو مرارة.

---

(١) هكذا بالأصل.

وليست لها أسماءٌ مخصوصةٌ، والأظهرُ أنَّ ما عدا الأكوانِ لا يُفْرَض إلا للأجسام.

فإذا تقرَّر أنَّ العالَم أعيانٌ وأعراض، والأعيانُ أجسامٌ وجواهر، فنقول: الكلُّ حادث، أمَّا الأعراض فبعضُها بالمشاهدةِ كالحركةِ بَعْد السُّكونِ والضوءِ بعد الظّلمةِ والسَّواد بعد البياض، وبعضُها بالدَّليل وهو طَرءان العدم ....

قوله: (وليست لها أسماءٌ مخصوصةٌ) إنما أسماؤها على وجه العموم باعتبار أوجهٍ ثلاثة، أحدها: الملاءمة والمنافرة، فيقال في الملائم: ريحٌ طيب، وفي المنافر: ريح خبيث أو منتن.

الثاني: الإضافة إلى محلها لرائحة الورد ورائحة التفاح.

الثالث: ما تقترن بها من طعم، فيقال: رائحة حُلوة، ورائحة حامضة.

قوله: (والأظهرُ أنَّ ما عدا الأكوانِ لا يُفْرَض إلا للأجسام) أي لا للجواهر الفردة، كما يُؤذن به.

قوله: (يحدثُ في الأجسامِ والجَواهر) واعلم أنَّ الذي في شرح التجريد مُخالف لهذا وموافق لمقتضى المتن، ففيه أنَّ الأعراض المحسوسة بإحدى الحواس الخمس لا تحتاج إلى أكثر من جوهر واحد عند المتكلمين.

قوله: (أمَّا الأعراض فبعضُها) أي فحدوث بعضها ثابت بالمشاهدة بالبصر، كما في الأعراض المبصرة التي مثَّلَ بها، ومثله الثابت بالإحساس بإحدى الحواس الأربع الباقية، كما في المسموعات والمذوقات والمشمومات والملموسات، وهذا المسلك من الاستدلال على حدوث الأعراض غير خاص بالأشاعرة، ويمكن الاستدلال على حدوثها بما سيجيء من عدم بقاء مطلق العرض، لكنه مسلك خاص للأشعري، وسيأتي ما فيه.

قوله: (وهو طَرَءان العَدَم) أي وقوعه مشاهدة، كما يدلُّ عليه كلامه في البحث الثاني من الأبحاث الآتية، أما إن أريد جواز طرءان العدم، فسقط البحث الثاني إيرادًا وجوابًا.

كما في أضدادِ ذلك، فإنَّ القِدَم يُنافي العَدَم، لأنَّ القديمَ إنْ كان واجباً لذاتِه فظاهرٌ وإلَّا لَزِم استناده إليه بطريقِ الإيجاب، إذِ الصَّادرُ عَنِ الشَّيْء بالقصدِ والاختيارِ يكونُ حادِثاً بالضَّرورة، والمستندُ إِلَى المُوجبِ القَديمِ قديمٌ ضرورة امتناعِ تخلُّفِ المَعْلولِ عَنِ العِلَّة.

وأمَّا الأعيان فلأنَّها لا تَخْلو عَنِ الحوادثِ وكلُّ ما لا يَخْلو عَنِ الحوادثِ فَهُوَ حادث.

قوله: (**كما في أضدادِ ذلك**) هي السكون والظلمة والبياض التي طرأ عليها العدم.

قوله: (**فظاهرٌ**) أي منافاة القدم للعدم.

قوله: (**وإلَّا لَزِم استناده**) أي القديم (**إليه**) أي إلى الواجب لذاته (**بطريقِ الإيجاب**) أي لا بطريق القصد والاختيار.

قوله: (**يكونُ حادِثاً بالضَّرورة**) إذ القصد إلى إيجاد الموجود محال، وقد اتَّفَق المتكلمون والحكماء على أنَّ القديم لا يجوز أن يستَنِدَ إلى اختيار الفاعل، لكن جوَّزَ الآمدي استناد القديم إلى اختيار القديم بخلاف اختيارنا الحادث، فالأثر يتخلف عنه لقصوره، ووجهه في شرح المواقف بما حاصله: أنه يجوز أن يكونَ تقدم القصد الكامل على الإيجاد لتقدم الإيجاد على الوجود في أنه بحسب الذات لا الزمان، فتجوز مُقارنته للوجود زمانًا، كما أنَّ الحركة باليد سابقة على حركة الخاتم بالذَّات، وإن كانت معها في الزمان.

والمحال: هو القصد إلى إيجاد الموجود بوجودٍ قبل.

قوله: (**والمستندُ إِلَى المُوجبِ القَديمِ قديمٌ**) أي مُستمِرٌّ ضرورة امتناع تخلف المعلول على علَّتِهِ؛ أي التَّامة؛ لأن الأثر الناشئ عن شيء دُون قصدٍ واختيارٍ من ذلك الشيء لا يكون الأول علة لوجود الثاني، وحينئذٍ فما دام الأول موجودًا، فالثاني موجودٌ لا يمكن تخلُّفه عنه أبدًا، فثبت أن القِدَم ينافي العدم.

فإن قيل: يجوز أن يكون استناد الشيء إلى الموجود القديم مشروطًا بشروطٍ مُتعاقبة لا إلى نهاية، فلا يلزم قدمه.

أَمَّا المقدِّمةُ الأُولى فلأنَّـها لا تَخْلو عَنِ الحركةِ والسكونِ وهُما حادِثان.

وأمَّـا عـدمُ الخلوِّ عنهما، فلأنَّ الجسـمَ أو الجوهرَ لا يَخْلو عَنِ الكـونِ في حيِّز، فإنْ كانَ مسبوقاً بكونٍ آخرَ في ذَلِكَ الحيِّز فهو ساكن، وإن لم يكن مسبوقاً بكونٍ آخرَ في ذَلِكَ الحيِّـز بل في حيِّزٍ آخر فمتحـرِّك، وهذا مَعْنى قولهم: الحركةُ كونان في آنَـيْن في مكانَيْن، والسكونُ كونان في آنين في مكانٍ واحد.

فـإنْ قيـل: يجوز أن لا يكونَ مَسْبوقاً بكونٍ آخـرَ أصلاً، فكما فـي آنِ الحُدوث، فَلَا

أجيب: بأن مبطله برهان التطبيق، كما سيجيء.

لكـن يرد أن يُقال: يجوز أن يشـترط المسـتند إلى القديم بأمـرٍ عدميٍّ؛ كعدم حادثٍ مثلًا، وعند وجود ذلك الحادث زال المستند لزوال شرطه لا لزوال عِلَّتِهِ القديمة.

قولـه: (أمَّـا المقدِّمة الأُولى) أي الصغـرى؛ وهي قولنا: (الأعيـان لا [تخلو][1] عن الحوادث) فلأنها - أي الأعيان - لا تخلو عن الحركة والسكون.

قولـه: (الحركةُ كونان...إلخ) يـرد عليه أنَّ ما حدث في آنٍ بمكان، وانتقل إلى آخر فـي الآن الثالـث لـزم أن يكون كونه فـي الآن الثاني جزءًا من الحركة والسـكون معًا، فلا يمتـازان بالـذَّات، فالتحقيق: أنَّ الحركة كـونٌ أول في مكان ثانٍ، والسـكون كونٌ ثانٍ في مـكانٍ أوَّل، وهذا ظاهر عند تجدُّد الأكوان بحسـب الآنات، وأمـا على القول ببقائها ففيه أيضًا إشكال.

قوله: (في آنين في مكانٍ واحد) أي حيِّز واحد؛ ليتناول الجوهر الفرد، كما [ينبني][2] عنه كلامه من قبل.

قوله: (كما في آنِ الحُدوث) أي أوَّل زمان الحدوث؛ إذ لا يتصف حينئذٍ بأنه مسبوق

---

(١) بالأصل: تخلوا. بألف بعد واو الثقل.

(٢) غير واضح بالأصل.

يكونُ متحرِّكاً كَما لا يكونُ ساكناً.

قلنا: هذا المنعُ لا يضرُّنا، لِمَا فيه من تسليمِ المدَّعَى.

علـى أن الـكَلَامَ فـي الأجسـامِ التي تعـدَّدت فيها الأكـوانُ وتجدَّدت فيهـا الأعصارُ والأزمان.

وأمَّا حدوثُهما فلأنَّـهما مِنَ الأعراضِ وهي غيرُ باقية.

ولأن ماهيةَ الحركة لما فيها مِنَ الانتقال من حالٍ إِلَى حال تقتضي المسـبوقيةَ بالغيرِ والأزليَّـة تُنافيها.

ولأن كلَّ حركةٍ فهي عَلَى المُقْتضى وعدم الاستقرار، ....

بكون أصلًا، بل هو مسبوق بالعدم، ولو قال الشَّارح: فإن كان مسبوقًا بكونٍ آخر في حيِّزٍ آخر فحركة، وإلا فسكون، لم يرد سؤال آن الحدوث.

قوله: (لِمَا فيه من تسليمِ المدَّعَى) هو حدوث الجسم والجوهر.

قوله: (على أنَّ الكلامَ...إلخ) حاصله: أنَّ الكلام في الأجسام الباقية لا في الأجسام الحادثة، فلا يرد السـؤال، وفي نسـخ من الشـرح فيها: **(وعليها)**، وفي بعض النسـخ فيه: **(وعليه)** بتذكير الضمير، ويرد عليه عدم مطابقة العائد للموصول في التأنيث.

قوله: (وأمَّا حُدوثهما) أي الحركة والسكون.

قوله: (وهي غيرُ باقية) أي الأعراض لا يبقى شيءٌ منها زمانين، وهذا وإن كان مذهبًا للأشاعرة لكنه ليس بقطعي ليُعتمد في تحقيق الحق، فلذا لم يقتصر عليه الشارح.

قوله: (تقتضي المسـبوقيَّـة بالغيرِ) لأن الحركة كـونٌ أوَّل في مكان ثانٍ - كما قدمنا أنه التحقيق - فيكون مسبوقًا بالحالة الأولى وهي الكون الأوَّل في المكان الأوَّل، أمَّا إن

وكلّ سكون فهو جائزُ الزَّوال، لأن كلَّ جسمٍ فهو قابلٌ للحركة بالضرورة.

وقد عرفت أن ما يجوز عدمُه يمتنعُ قدمُه.

وأمَّا المقدِّمةُ الثّانية فلأن ما لا يخلو عَنِ الحوادث لو ثبت في الأزل لزم ثبوت الحادث في الأزل، وهو مُحال.

وها هنا أبحاث:

أُريد بالحركة [الكونان][1] كما في الشَّرح، فيرد عليه أنَّه إمَّا أن يُراد به مسبوقية بعض أجزاء الحركات ببعضها، أو يُراد مسبوقية بعض أجزاء الحركة ببعض، وعلى التقديرين لا يلزم حدوث الكون مُطلقًا؛ لثبوته مع السابق والمسبوق معًا، وكذا كون كلِّ حركة على التقصِّي، إنما يستلزم حدوث كل فرد منه لا حدوث مطلقه.

قوله: (وكلُّ سكونٍ فهو جائز الزَّوال) أورد عليه أنَّ جواز الزوال لا يستلزم وقوعه، فيجوز دوام السكون في بعض الأجسام.

وقوله: (لأن كلَّ جسمٍ فهو قابلٌ للحركة) لتماثل الأجسام في الماهية، إنما يفيد الجواز لا الوقوع.

وأجيب: بأن الجواز يستلزم سبق العدم؛ لأن القدم يُنافي العدم مُطلقًا، وبه يتمُّ المقصود.

قوله: (ما يجوز عدمُه يمتنعُ قدمُه) إن قيل: يرد عليه نقضًا العدم الأزلي، بأن يُقال عدم الحادث قديم، وهو يزول بحدوثه، فقد جاز عدمه مع أنه قديم.

أجيب: بأن القديم اسم لموجود لا أوَّل لوجوده، وهو الذي قام الدليل على مُنافاة قِدَمِهِ للعدم، فلا نقض بالعدم الأزلي.

قوله: (وههنا أبحاث) منشأ الأول منها قول الشرح: ....

---

(١) هكذا بالأصل.

الأوَّل: أنَّـه لا دليلَ عَلَى انحصارِ الأعيانِ في الجواهرِ والأجسام، وأنَّـه يمتنعُ وُجودُ ممكـنٍ يقـومُ بذاتـهِ ولا يكونُ متحيِّزاً أصـلاً، كالعقولِ والنفـوسِ المجرَّدةِ التـي تقولُ بها الفلاسفة.

والجـواب: أن المدَّعى حدوث ما ثبت وجودُه بالدَّليل مِنَ المُمْكنات، وهو الأعيان المتحيِّزة والأعراض، لأنَّ أَدِلَّة وُجودِ المجرَّدات غيرُ تامَّة عَلَى ما بينَّا في المطولات.

الثاني: أنَّ ما ذُكِر لا يدلُّ عَلَى حدوثِ جميعِ الأعراض، إذْ منها ما لا يُدْرَك بالمشاهدة حدوثُـه ولا حدوثُ أضـداده، كالأعراضِ القائمة بالسَّـمَوات مِنَ الأشـكالِ والامتدادات

(والأعيان أجسام وجواهر).

ومنشأ الثاني قوله: **(أمَّا الأعراض فبعضها بالمشاهدةِ وبعضُها بالدَّليل).**

ومنشأ الثالث قوله في إثبات كبرى القياس: **(لو ثبت في الأزل... إلخ).**

ومنشأ الرابع قوله في إثبات صُغراه: **(أما عدم الخلو... إلخ)** فحقه أن يقدم على ما ترجم له بالثالث.

قوله: (وأنَّـه) بفتح الهمزة عطف على انحصار؛ أي ولا دليل على أنه يمتنع... إلخ.

قوله: (المجرَّدة) نعت العقول والنفوس، والمراد: تجردها عن المادة التي يسمونها الهيولى، فمعناها عندهم: شيء قائم بذاته ليس متحيزًا ولا حالًّا في متحيِّز.

قولـه: لأنَّ أدلَّـة وجود المجردات غير تامَّة، كذلك أدلـة نفيها، ومنها أن المجردات يشـاركها البـاري - تعالى - في التجـرُّد، فيمتاز عنها بقيدٍ آخر، فيلزم التركيب المسـتلزم للافتقار المسـتلزم للحدوث، وجوابه أنَّ الاشـتراك في العوارض - سـيما السـلبية - لا يسـتلزم التركيب، ومنها ما قيل: ما لا دليل عليه يجب نفيه، وإلا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها، وأنه سفسطة.

وقد أجيب: بأنَّ الدليل ملزوم للمدلول، وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم على

والأضواء.

والجـوابُ: أن هـذا غيـرُ مُخِـلٍّ بالغـرض، لأن حـدوثَ الأعيـانِ يَسْـتدعي حدوثَ الأعراض، ضرورةَ أنَّـها لا تقومُ إلَّا بها.

أنَّ عـدم الدليـل في نفس الأمر ممنوع، وعدمه عندك لا يفيد، ونفي كون الجبال الشَّـاهقة بحضرتنـا؛ لكـون ذلك معلومًـا بالبديهة، لا بأنـه لا دليل عليه، وحاصل جواب الشـرح: أنَّ مـا عدا الواجب - تعالى - على قسـمين: منه ما علمنا ثبوتـه؛ وهو حادث، ومنه ما لم نعلـم ثبوته؛ فلا نعلم حدوثه وقدمه، ويـرد حينئذٍ أن يُقال: فلا حُجَّة قطع بانتفاء ذات غير الله قديـم، ولا شـبهة في أنَّ هـذا القطع هو المطلوب لكن لا يخفـى أنَّ المنفي هُنا القطع المستند إلى العقل المحض لعدم وجدان الدليل وهو يستلزم عدمه في نفس الأمر، ثم إنَّ القطع مُسـتفاد من الشـرع؛ لأنَّـا إذا أثبتنا حدوث الأعراض والجواهر، وبيَّنَّا افتقارها إلى واجب قديم، وأنه يصح منه بعثة الرسـل، وبيَّنَّا وجه دلالة المعجزة على صدقهم، أمكننا أن نتلقَّى حدوث ما سـوى ذلك من السـمع، سـواء عقلنا ماهيته، أم لم نعقل، والشـرائع طافحـة بحدوث ما سـوى الله - تعالـى - تواترًا، نحـو: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الرعد: ١٦، الزمـر: ٦٢]، ﴿إِنَّا كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقۡنَٰهُ بِقَدَرٖ ٤٩﴾ [القمـر: ٤٩]، ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيۡءٖ﴾ [الأنعـام: ١٠١، والفرقان: ٢].

وكالحديـث الصحيـح المتلقى بالقبـول: «كان الله ولا شـيء معه»[1]، ومـا لا يكادُ يُحصَى كثرته في الكتاب والسُّنَّة، وبالله التوفيق.

قوله: (والأضواء) أي ضوء الشمس، وضوء القمر، وضوء كلٍّ مِنْ سائر الكواكب.

قولـه: (لأن حدوث الأعيان يسـتدعي حـدوث الأعراض جميعهـا) فيكون حدوث

---

(١) أخرجـه البخـاري (٣١٩١) و(٧٤١٨)، والدارمـي في «الرد على الجهمية» ص ١٤، وابن حبان (٦١٤٠) و(٦١٤٢)، والآجـري فـي «الشـريعة» ص ١٧٦-١٧٨، والطبرانـي فـي «الكبيـر» ١٨/ (٤٩٧) - (٥٠٠)، والبيهقي في «السنن» ٩/ ٢ و٢-٣، وفي «الاعتقاد» ص ٩١-٩٢.

الثَّالِث: أن الأزلَ لَيْس عبارةً عن حالةٍ مخصوصةٍ حَتَّى يلزمَ من وُجودِ الجسمِ فيها وُجودُ الحوادث فيها، بل هُوَ عبارة عن عدمِ الأوَّلية أو عنِ اسْتِمرار الوجود في أزمنةٍ مقدَّرة غيرِ مُتناهية في جانبِ الماضي.

ومَعْنى أزليَّة الحركات الحادثة أنَّه ما من حركة إلا وقبلَها حركةٌ أُخْرى لا إِلَى بداية، وهذا هُوَ مذهبُ الفَلاسفة، وهم يسلمون أنَّه لا شيءَ من جزئيَّات الحركةِ بقديم، وإنما الكَلَام في الحركةِ المُطلقة.

والجوابُ: أنَّه لا وُجودَ للمُطْلَق إلاّ في ضمنِ جزئيّ، ....

بعض الأعراض - وهو الحركة والسكون - دليلًا على حدوث الأعيان، وحدوث البعض الآخر من الأعراض وهو ما عدا الحركة والسكون مدلولًا بحدوث الأعيان، وعلى هذا فقد كان الأولى أن يبين أولًا حدوث الأعيان بحدوث ما لا تنفك عنه من الحركة والسكون، ثم يبين أن حدوث الأعيان يستدعي حدوث الأعراض؛ لأنها لا تقوم إلَّا بالأعيان، فيثبت بذلك حدوث باقيها، ولا يحتاج حينئذٍ إلى ما ذكر أولًا في بيان حدوث الأعراض، فيسقط البحث الثاني سؤالًا وجوابًا.

قوله: (الثَّالث أنَّ الأزل) حاصله: أن قولكم: ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الأزل لزم ثبوت الحادث في الأزل ممنوع الملازمة، إنما يلزم ثبوت الحادث في الأزل أن لو كان الأزل عبارة عن حالةٍ مخصوصة زمانية، لا حالة قبلها ليكون الكون فيه لا كون قبله، حتى يلزم من وجود الجسم أو الجوهر الذي لا يخلو عن الحوادث فيها وجود الحوادث فيها، فيلزم قدم الحوادث الذي لا مِرية في استحالته، وليس كذلك، بل الأزل عبارة عن عدم الأوليَّة بالذات أو بالزمان أو عن الاستمرار المذكور، فمعنى وجود الجسم أو الجوهر في الأزل أنه لا ابتداء لوجوده أو استمرار وجوده في أزمنة غير متناهية في جانب الماضي، ولا أزلية بهذا المعنى للحوادث التي عرضت للجسم من الحركات؛ لأنها مسبوقة بالعدم، ولا دوام لوجودها، فلا يلزم من ثبوت الجسم في الأزل ثبوت الحوادث فيه، وقوله: **(معنى أزلية الحركات الحادثة)** جواب دخل تقريره: لو كان

فلا يتصوَّرُ قِدَمُ المُطلقِ مع حدوثِ كلِّ جزءٍ مِنَ الجزئيّات.

الرابع: أنَّـه لو كان كلُّ جسمٍ في حيِّزٍ لَزِمَ عدمُ تناهي الأجسام، لأن الحيِّزَ هُوَ السَّطح الباطنُ مِنَ الحاوي المماسِّ للسطحِ الظاهر مِنَ المحوي.

والجواب: أن الحيِّـزَ عند المتكلِّمين هُوَ الفراغُ المتوهَّمُ الذي ....

الأزل عبـارة عـن عـدم الأولية أو عن اسـتمرار الوجـود، لم يصح إطلاقـه على حركات الفلك اليوميَّة، وهي حادثة، وحاصل الجواب: أنَّ الأزلية هنا بمعنى آخر جارٍ على طريق الفلاسفة.

قولـه: (فـلا يتصوَّرُ قِدَمُ المُطلقِ... إلخ) أورد عليـه أنَّ المطلق كما يوجد في ضمن كل جـزء لوجـوده ابتداء، فيأخذ مـن تلك الحيثيـة حكمه كذلك يوجد فـي ضمن جميع الجزئيات التي لا ابتداء لوجودها عندهم، فيأخذ أيضًا حكمها، ولا اسـتحالة في اتِّصاف المطلـق بالمتقابلات بحسـب الحيثيات، وأيضًا لو صحَّ ما ذكـره، لزم أن لا يُوصف نعيم الجنان بعدم التناهي؛ إذ لا يُتصوَّر أبدية المطلق مع انقطاع كل من الجزئيات، والمخلص الجيد عن ذلك بيان امتناع تسلسل [الحواد][1] لا إلى نهاية برهان التطبيق.

قولـه: (الرَّابع) هو مبني على تفسـير الحيز بما فسـر به الحكماء كأرسـطو وأتباعه، ووجه البناء: أنه لو كان كلُّ جسـمٍ في حيز - بالتفسـير المذكور للحيز - لزم أن يكون كل سطح مُلاقيًا لسطحٍ آخر لا إلى نهاية، فيلزم عدم تناهي الأجسام، واللازم باطل.

وحاصل الجواب: أنَّ المراد الحيز لا بالمعنى الذي ذكرتم، بل بتفسـير المتكلمين، وذلـك أنَّ أفلاطـون من الحكماء فسَّـر الحيز بالفراغ؛ أي الخـلاء، وزَادَ المتكلِّمُون كونه متوهمًـا؛ أي ليس شـيئًا موجودًا، وإنما هـو أمرٌ يخطر بالبال ويجوِّزُهُ العقل لو لم يشـغله شـاغل لـكان فارغًا، فهو محض، ونفي صرف يمكن أن لا يشـغله شـاغل فـلا يلزم عدم تناهي الأجسام.

---

(١) هكذا بالأصل، وأحسبها الحوادث.

يشغلُهُ الجسمُ وينفذُ فيه أبعاده.

قوله: (يشـغلُهُ الجســمُ) أي أو الجوهر، لكن بلا نفوذ بعد فيه؛ إذ لا بعد له، وخصَّ الجسم بالذكر؛ لأن الكلام في الأجسام.



[المُحدِثُ للعالَمِ هُوَ اللهُ تعالى]

ولمَّـا ثَبَـتَ أنَّ العالَـمَ مُحْدَثٌ، ومعلـومٌ أنَّ المُحْـدَثَ لا بدَّ له من مُحْـدِثٍ، ضرورة امتناع ترجُّحِ أحدِ طرفَي المُمكنِ من غير مرجّح، ثبت أن له محدثاً.

(والمُحْـدِثُ للعالَم هُـوَ اللهُ تعالى) أي الذَّات الواجب الوجـود الذي يكون وجودُه مـن ذاته، ولا يحتاجُ إِلَى شـيءٍ أصلاً، إذْ لو كانَ جائزَ الوجـودِ لكان من جملةِ العالَم، فلم يصلح مُحْدثاً للعالم ومُبْدِئاً له، مع أنَّ العالَم اسمٌ لجميع ....

[المُحدِث للعالم هو الله تعالى]

قوله: (ولمَّا ثَـبَتَ) أي بالدليل المذكور.

قولـه: (ضـرورة امتناع ترجُّحِ أحـدِ طرفَي المُمكـنِ من غير مرجّح) لأن المسـبوق بالعدم ليس وجوده لذاته، فيسـتوي في العقل إمكان وجوده وعدمه، فلابد من مخصِّصٍ يُرجِّـح أحدهمـا علـى الآخر، ويجب أن يكـونَ واجب الوجـود؛ لأنه لـو كان ممكنًا لزم الدور أو التسلسل كما سيأتي.

قولـه: (الذي يكون وجوده من ذاته) صفة كاشـفة، والعطـف في قوله: **(ولا يحتاج)** عطف تفسـيري، ومعنى كون وجوده من ذاته أنَّـه ليس بإيجاد مُوجد، بل هو لازم للذَّات لُزُومًا لا يقبل الانفكاك بوجه.

قولـه: (فلـم يصلح مُحْدثاً للعالـم ومُبْدِئـاً له) إذ لو كان مُبدئاً له، لـزم إمَّا الدور وإما

ما يصلُح علماً عَلَى وُجود مُبْدئٍ له، وقريب من هذا ما يقال: إنَّ مُبْدِئَ المُمكنات بأسْرِها لا بدَّ أنْ يكونَ واجباً، إذْ لو كانَ مُمكناً لكانَ مِنْ جُملة المُمكنات، فلم يَكُنْ مُبْدِئاً لها.

وقد يتوهَّمُ أنَّ هذا دليلٌ عَلَى وُجودِ الصَّانع من غيرِ افتقارٍ إِلَى إبطالِ التسلسل، وليس كذلك، بَلْ هُوَ إشارةٌ إِلَى أحدِ أَدِلَّة بطلانِ التَّسلسل، وهو أنَّـه ....

التسلسـل، وكلاهمـا باطل؛ أمـا الملازمة فلأن مُبـدئ الممكنات لـو كان ممكنًا، لزم أن يكـون لـه مُبدئ ضرورة، امتنـاع الترجيح دون مرجـح، فإن فرضنا ذلـك المبدئ ممكنًا، فلا بد له من مبدئ، فإن عاد إلى الأول فهو الدور، وإن ترتب إلى غير النهاية، فالتسلسـل وأمَّا بطلان الدور فلاستلزامه توقُّف الشيء على نفسه وهو بديهي الاستحالة، وأما بطلان التسلسـل، فلما ذكره في الشـرح، فثبت أنه لابد أن ينتهي إلى واجب الوجود لذاته؛ وهو الباري سـبحانه، وبهـذا التقرير يظهر لك وجـه افتقار الدليل إلى بطلان التسلسـل – كما سيأتي – والدور تسلسل في المعنى.

قولـه: (ما يصلـح علمًا) أي علامة ودليـلًا على وجود مُبدئ له، والشـيء يمتنع أن يكـون مُبدِئاً لنفسـه أو مدلولًا لها، وفيه دليل على اختيـار أنَّ العالم مأخوذ من العلامة لا من العلم.

قولـه: (وقريـب من هـذا ما يقال) جهـة القـرب: أنَّ المقصود واحـد، وإن اختلفت العبارة والاعتبار؛ إذ الأوَّل استدلال بطريقة الحدوث، والثاني استدلال بطريقة الإمكان.

قولـه: (ما يقال) **(ما)** مصدريـة؛ أي قول من يقول، فـ **(إن)** مكسـورة؛ لأنها محكيَّة بالقول، وإن جُعِلَت موصولة احتيجت إلى تقدير من البيانيَّة محذوفة قبل **(إن)**.

قولـه: (وليـس كذلك) أي بل الدليـل المذكور مُفتَقِـرٌ إلى إبطال التسلسـل، بل فيه إشـارة إلى هذا الافتقار؛ لإشـارته إلى أحد أدلة بطلان التسلسـل، وجه الإشارة: أن قوله: **(لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلم يصلح محدثًا للعالم)** يتضمَّن معنى بعض الدليل المذكور لبطلان التسلسـل، وهو أنَّ علَّة سلسـلة الممكنات لا يجوز أن تكون هي

لو ترتَّبَت سلسلةُ الممكناتِ لا إِلَى نهايةٍ لاحتاجَتْ إِلَى عِلَّةٍ،........................

نفس الممكنات ولا بعضها، وقد أورد على هذا أنَّ الإشارة إلى دليل بطلانه إشارة إلى ما يستلزم بطلانه، واستلزام بطلانه غير الافتقار إلى بطلانه، فلا إشارة فيه إلى الافتقار.

وأجيب: بأنَّ إشارته إلى الافتقار بواسطة الدليل المشير إلى الافتقار إليه أو إلى مثله في إثبات المدلول، فإنَّ الاستدلال به يُشير إلى ذلك، وأورد أيضًا على كون الدليل المذكور مُفتقرًا إلى إبطال التسلسل، إن الأمر بالعكس؛ أي إنَّ إبطال التسلسل - وهو بيان انقطاع السلسلة - مُفتقر إلى الدليل المذكور؛ ليضم إليه مُقدِّمات أُخَر يثبت بها انقطاع السلسلة؛ إذ لا يخفى أنَّ ثبوت الواجب يتم بمجرد خروج العِلَّة عن السلسلة، وأما الانقطاع فإنما يثبت بضمِّ مقدمات أُخَر؛ وهي أن يقال: ذلك الخارج لا بد وأن يكون عِلَّة للبعض، وذلك البعض لا بد وأن يكون طرفًا للسلسلة، وإلا يلزم كون المعلول واجبًا، ودخول ما فرض خارجًا، ويُجاب بأنَّ الذي يفتقر إليه الدليل المذكور ليس هو خصوص بيان انقطاع السلسلة، وإنما هو إبطال التسلسل؛ بمعنى إثبات أنه باطل؛ أي محال بطريقٍ من طُرُق إبطاله، وقد حصل ذلك بالطريق المشار إليه بالدليل، وتمَّ الإبطال عند قول الشارح في تقرير الاستدلال لاستحالة كون الشيء عِلَّة لنفسه ولعلله، والذي يفتقر إلى دليل وجود الواجب هو إبطال التسلسل؛ بمعنى بيان انقطاع السلسلة - كما ذكرت - وقد نبه عليه الشارح بالإتيان بالفاء، في قوله: (**فتنقطع السلسلة**) فإنَّ قوله: (**فيكون واجبًا**) هو المطلوب الذي أنتجه الدليل، وقوله: (**فتنقطع السلسلة**) بيان لتفرع انقطاعها على تمام الاستدلال المذكور، فاندفع الإيراد.

قوله: (لو ترتَّبَت سلسلةُ الممكناتِ) أي التي كل منها موجود بحيث لم يدخل في جميعها شيء سواها.

قوله: (لاحتاجَتْ إِلَى عِلَّة) أي مُستقلة لا يحتاج في التأثر إلى غيرها ضرورة امتناع ترجُّح أحد طرفي الممكن دُون مرجح كما مرَّ.

وهي لا يجوز أن تكونَ نفسـها ولا بعضها، لاسـتحالةِ كَوْن الشَّـيْء علةً لنفسهِ ولعِلَلِهِ، بل خارجاً عنها، فتكونُ واجباً فتنقطعُ السِّلسلة.

ومن مشهورِ الأَدِلَّة برهانُ التطبيق، وهو أن تَفْرض مِنَ المَعْلولِ الأخيرِ إِلَى غيرِ نهايةٍ جملـةً وممـا قبلَه بواحدٍ مثلاً إِلَى غيـرِ النهايةِ جملةً أُخرى، ثم تطبِّـقُ الجُمْلتين بأنْ تَجعلَ الأوَّلَ مِـنَ الجملـة الأولى بإزاءِ الأَوَّلِ مِـنَ الجملةِ الثانية، والثّاني بالثانـي وهلمَّ جرًّا، فإنْ كانَ بـإزاء كلِّ واحـدٍ مِنَ الأُولى واحدٌ مِنَ الثانيـة كان الناقصُ كالزّائد وهو مُحال، وإن لم يكـن فقـد وُجِدَ في الأَوَّلِ ما لا يوجدُ بإزائهِ شـيءٌ مِنَ الثانية فتنقطـعُ الثانية وتتناهى ويلزمُ منه تناهي الأُولى لأنَّـها لا تزيدُ عَلَى الثانيةِ إلا بقدرٍ مُتناهٍ، والزائدُ عَلَى المتناهي بقدرٍ مُتناهٍ يكون مُتناهياً بالضرورة.

وهذا التَّطبيق إنَّما يكون ....

قوله: (وَهِيَ) أي تلك العلة لا يجوز أن تكون نفس الممكنات؛ أي مجموعها المعبَّر عنه بسلسـلة الممكنات؛ لأن ذلك المجموع ممكن لافتقاره إلى كل جزء من أجزائه التي كل منها ممكن، والمحتاج إلى الممكن أولى بأن يكون ممكنًا، ولا يجوز أن تكون بعض الممكنـات؛ لأن كلًّا مـن الآحـاد التـي تركَّبَت منها السلسـلة معلول لما قبلـه، فلو كانت السلسـلة هِيَ العِلَّة لزم كونها علة لنفسها ولعللها، ولو كان بعض آحادها عِلَّة للباقي للزم أيضًـا كـون ذلك البعض علة لنفســه ولعلله؛ لأن الفرض أنه معلول لما قبله؛ إذ السلسـلة مفروضة لا إلى نهاية، وكون الشـيء علة لنفســه ولعلله ظاهر الاسـتحالة؛ إذ يستلزم كون الشـيء موجودًا قبل وجوده وقبل وجود علله التي يتوقف عليها وجوده، واعلم أنه يتَّجِهُ أن يسـتدل بهـذا الدليل على بطلان الدور أيضًا بأن يُقال مجمـوع المتوقفين ممكن فعلته إمَّا نفسه وإمَّا جزؤه وهما باطلان - كما عرفت - فتعيَّن أن يكون خارجًا هو عِلَّة البعض، فينقطع التوقف عنده فلا دور.

قوله: (ومِنْ مَشهورِ الأدِلَّة) أي أدلة بطلان التسلسل.

قولـه: (من المَعْلولِ الأخير) هو ما لا يكون علة لشـيء أصـلًا، والتقييد بـ **(الأخير)**

فيما دخلَ تَحْتَ الوُجود، دون ما هو ....

للإيضاح، وإلا فبرهان التطبيق غير مقصور على ذلك كما يظهر لك من عبارة المواقف - وشرحه - الآتية: بل كما يجري في إبطال التسلسل في العلل تجري في إبطال التسلسل في المعلولات، بخلاف الدليل السابق، فإنه إنما يبطل التسلسل في جانب العلل، وقد قرر برهان التطبيق في المواقف وشرحه: بأنّا نفرض من معلول ما بطريق التصاعد إلى غير النهاية جملة، ومما قبله بمتناهٍ إلى غير النهاية جملة أخرى، هذا إذا كان التسلسل في جانب العلل، فإن كان في جانب المعلومات فرضنا من علة معينة بطريق التنازل إلى غير النهاية جملةً ومما بعدها بمتناهٍ إلى غير النهاية جُملة أُخرى، فيحصل هناك جُملتان غير متناهيتين؛ إحداهما زائدة على الأخرى بعددٍ مُتناهٍ، ثم نطبق الجملتين إلى آخر ما بيَّنَهُ الشَّارح، وبهذا يظهر أنَّ قوله: **(مثلًا)** تنبيهٌ على أنَّ ما قبل المعلول الأخير بأزيد من واحد من العدد المتناهي، كالواحد في تحصيلِ المطلوب، وبرهان التطبيق هو العمدة في إبطال التسلسل لجريانه في الأمور المتعاقبة في الوجود؛ كالحركات الفلكية، وفي الأمور المجتمعة سواءٌ كان بينها ترتُّب طبيعي كالعلل والمعلولات أو وضعي كالأبعاد أو لا كالنفوس الناطقة المفارقة؛ لأنها مترتبة بحسب إضافتها إلى أزمنة حدوثها، وقد أورد اندفاع التطبيق في النفوس النَّاطقة، فإنها قد لا تترتب، بأن تحدث جملة منها في زمان، وجملة أخرى أقل أو أكثر في زمانٍ آخر، وقد تحدث آحاد منها في أزمنة مُترتبة، فلا تطبيق بمجرد ترتب أجزاء الزمان.

ودفع: بأنَّ هذا إنما يدفع تطبيق الأفراد، كل فرد بفرد يُقابله، وهو غير لازم، بل يكفي انطباق الأجزاء المترتبة، ولو تفاوتت كما في التطبيق بين حبلين ممتدين على الاستواء؛ إذ يكفي فيه وضع طرف أحدهما على طرف الآخر، وكل جملة من النفوس تُوجد في زمانٍ واحدٍ متناهية لتناهي الأبدان الحادثة التي هي شرط حدوث النفوس.

قوله: (فيما دخلَ تَحْتَ الوُجود) أي في الجملة ولو على التعاقب كحركات الفلك، كما نبهنا عليه آنفًا.

وهميٌّ مَحْض، فإنَّه ينقطعُ بانقطاعِ الوَهْم.

ولا يـردُّ النّقض بمراتبِ العَدد، بأنْ يُطَبَّـقُ جُملتانِ إحداهما مِنَ الواحدِ لا إلَى نهاية، والثانيـة مِنَ الاثنينِ لا إلَى نهاية، ولا بمعلومات الله ومَقْدوراته، فإنَّ الأُولى أكثر مِنَ الثانية مع لا تناهيهما، وذلك لأن مَعْنى لا تناهي الأعدادِ والمعلوماتِ والمقدوراتِ أنها لا تنتهي إلَـى حـدٍّ واحـدٍ لا يتصوَّر فوقَه آخر، لا بمَعْنـى أنَّ ما لا نهايةَ له يدخلُ تحـتَ الوُجود فإنَّه مُحال.

قوله: (وهميٌّ) نسـبةً إلـى الوهم؛ وهو الخاطر القلبي، ففي القاموس تفسـير الوهم بأنه خطرات القلب.

قوله: (فلا يردُّ النّقض بمراتبِ العَدد...إلخ) حاصله مع ما قبله: التنبيه على إيراد مع دفعه، أما الإيراد فهو أنه قد نقض دليل التطبيق بأمرين:

أحدهمـا: مراتب الأعداد؛ لأن الدليل المذكور قائم فيها، كما بيَّنَه الشَّـارح مع عدم تناهيها.

والثانـي: معلومـات الله تعالـى ومقدوراته، فـإن المعلومات أكثر مـن المقدورات؛ لتعلُّـق العلـم بالواجب، والممكن والممتنع والقدرة لا تتعلَّـق إلا بالممكن خاصَّة مع أنَّ كُلًّا مـن المعلومات والمقدورات لا تتناهى عندنا، وأما الدفع: فبأن الكلام في اسـتحالة تسلسل الموجودات في نفس، وهو المستدل عليه ببرهان التطبيق، لا فيما هو أمر وهمي محـض؛ أي لا وُجـود له فـي نفس الأمر، إنما يعتبـره الوهـم اعتبـارًا، ولا يكون ذهابه في التطبيـق إلا باعتبار الوهم كمراتب العدد، فإن معنـى **(لا تناهيها)** أنها لا تنتهي إلى حد لا يتعقَّل فوقه آخر، ومن هنا قيل: التسلسل في الأمور الاعتبارية غير محال. وهذا هو معنى لا تناهي المعلومات والمقدورات؛ أي أنها لا تقف عند حد لا يتعقل تعلق العلم والقدرة بأمـر وراءه، واللا تناهي في دعوانا واسـتدلالنا معنـاه: أن دخول ما لا نهاية له في الوجود مُحـال، ويا بعد ما بين المعنيين! على أن الأمور الوهمية المحضة ينقطع تسلسـلها أيضًا، وذلك بانقطاع الوهم، فإنَّ الوهم عاجز عن ملاحظة ما لا يتناهى، فإذا انقطع الوهم لغفلةٍ أو موتٍ انقطع ذلك التسلسل أيضًا، كما أشار إليه الشَّارح.

(الواحِـد) يَعْنـي أنَّ صانعَ العالَم واحدٌ، فلا يُمكنُ أن يَصْـدقَ مفهومُ واجبِ الوُجود إلا عَلَى ذاتٍ واحدة.

قيل: ولو سـلم عدم انقطـاع الوهميَّات المحضة بانقطاع الوهـم لما ضرَّ أيضًا؛ لأن كل مـا يدخـل تحت الوجود الوهمي مُتعاقبًا لا إلى حدٍّ يكـون مُتناهيًا دائمًا، ونظيره نعيم الجنـان، فإنه غيـر متناهٍ، وما دخل منه في الوجود فهو متناه، واستشـكل هذا بالنسـبة إلى الوجـود فـي علمه - تعالى - الشـامل، فإنَّ مراتب الأعـداد الغير المتناهيـة داخلة تحت علمه الشَّامل مفصلة، ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له - تعالى - كذلك.

قوله: (يَعْني أنَّ صانعَ العالَم واحد... إلخ) إشـارة إلى دفع توهم كون **(الواحد)** في قول المتن هو الله الواحد مُستدركًا، بناءً على أنَّ كلمة الجلالة علم للجزء الحقيقي؛ وهو لا يكـون إلا واحـدًا، ووجه الدفع: أن المـراد التوحُّد بصنع العالـم ووجوب الوجود، لا وحـدة الذَّات المسـتفادة من كلمة الجلالة، ولو قيل فـي حل قوله: **(هو الله الواحد)** يعني أنه تعالى لا شـبيه له في ذاته، ولا في صفة، ولا في فعل، ولا شـريك له في الألوهية؛ أي الوجوب الذاتي، ولا في خواصها من اسـتحقاق العبادة وعدم المسـبوقية بالعدم وإيجاد العالـم بجميـع جواهره وأعراضـه وتدبيره كله لكان أتـمَّ فائدة مع حصـول الدَّفع، وهذا التوهـم مـع ردِّهِ آتٍ في قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾﴾ [الإخـلاص: ١] واعلم أنَّ المعتزلة نقصت من متعلق التوحيد أمرين:

أحدهما: خلق الأفعال الاختيارية، فجعلوا العباد خالقيها.

والثاني: تدبير شطر من حوادث العالم، فجعلوا الشيطان مدبره على خلاف المشيئة الإلهية، تعالى ربنا عن أن يكون في ملكه ما لا يريد.

وأمَّـا الفلاسـفة: فإنهم أسـندوا خلق النفوس والأجسـام والأعراض إلـى العقول، وتدبيـر عالـم العناصر إلى العقول والأفلاك، وأثبتوا لهـا القدم الزماني [فكفرًا](١) بذلك.

---

(١) هكذا بالأصل، ولعل المراد فكفروا.

....

والمخالف في أصل التوحيد من الكفَّار هم الثنوية لا الوثنية، كما قرر في شرح المواقف، وكفر الوثنية بالتشريك في العبادة وأمور أخرى.



[برهانُ التَّمانُع]

والمشهورُ في ذلكَ بين المتكلِّمينَ برهانُ التَّمانعِ المُشارُ إليه بقولِهِ تعالى: ﴿ لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ ﴾ [الأنبياء: ٢٢].

وتقريرُه: أنَّه لو أمكن إلٰهانَ لأمكنَ بينهما تمانع بأن يريدَ أحدُهُما حركةَ زيدٍ والآخرُ سكونَه، لأنَّ كلًّا مِنْهما في نفسِهِ أمرٌ مُمْكن، ....

[برهان التمانع]

قوله: (**والمَشْهورُ في ذلك**) فيه حذف؛ أي في إثبات ذلك المدعى؛ والمدعى أمران؛ هما: أنَّ صانع العالم واحد، وأن تعدده ممتنع.

قوله: (**المُشارُ إليه بقولِهِ تعالى: ﴿ لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ ﴾ [الأنبياء: ٢٢]**) نبَّه بقوله: (**المشار إليه**) على أنَّ برهان التمانع ليس هو معنى عبارة الآية لما ذكره فيما بعد من أنَّ الآية حُجَّة إقناعية، فالآية عنده حجَّة إقناعية تشير إلى حجة قطعيَّة؛ لمشاركتها لها في النظم والأسلوب.

قوله: (**لو أَمْكَنَ إلٰهانَ**) أي لو أمكن اثنان مُتَّصِفَان بخواصِّ الألوهية من صنع العالم وتمام القدرة ونحوها؛ لئلا يرد احتمال كون أحد الواجبين بهذه الصِّفَات والآخر مُعطَّلًا أو غير تام القدرة.

قوله: (**بأن يريدَ أحدُهُما حركةَ زيدٍ**) أي الشخصية (**والآخَرُ سُكونه**) الشخصي

وكـذا تعلُّق الإرادة بـكلٍّ منهما إذ لا تضادَّ بين الإرادتين، بل بين المُرادَيْن، وحينئذٍ إمَّا أنْ يحصُلَ الأمرانِ فيجتمعَ الضِّدَّان أو لا فيلزمُ عجزُ أحدِهما، وهو أمارةُ الحدوث والإمكان لما فيه من شائبةِ الاحتياج، فالتعدُّدِ مُسْتلزم...

بدلهـا. قولـه: (**وكذا تعلُّق الإرادة بكلٍّ منهما**) أي أمر ممكن في نفسـه، والممكن لا يلزم من فرض وقوعه مُحال.

قولـه: (**إذ لا تضـاد بين الإرادتيـن**) أي لا تَدَافُع بين تعلقيهمـا، فالتضاد هنا بالمعنى اللغـوي لا الاصطلاحـي؛ لأن المانع من الاجتماع في محـلٍّ واحد لا ينحصر في التضاد بالمعنى الاصطلاحي، فلا يكفي في الاستدلال الاقتصار على نفيه.

قولـه: (**أو لا**) هذا الشـق مـن الترديد يصدق بما إذا لم يحصـل واحد من المرادين، وبمـا إذا حصل مُـراد أحدهما دون الآخر، واللازم على الأول محـالان؛ ارتفاع الضدين المسـاويين للنقيضيـن، وعجز كل المنافي لألوهيته، وعلى الثانـي عجز أحدهما المنافي لألوهيته، فعجز أحدهما لازم على كلٍّ من التقديرين، ولعل اقتصار الشَّـارح عليه لذلك، لكـن فـي الاقتصار عليه إخلال بتوفية التقرير حقَّه من اسـتيفاء اللوازم وعدول عن طريق الآية في تقريره كإمام الحرمين وغيره.

قولـه: (**أمـارةُ الحـدوث والإمكان**) أي دليلهمـا دُون تقييد بالظنـي؛ إذ العجز يلزمه الاحتياج إلى الإعانة، وهو نقصٌ يستحيلُ على الإله قطعًا، فإن قيل: إذا كان عدم حصول المـراد عجزًا؛ لزم المعتزلـة أن يقولوا بالعجز في حق الباري - تعالى وتقدس - لقولهم: بأن طاعة الفاسق مُرادة له تعالى ولا تحصل.

أجيب: بأنَّ المشيئة عندهم نوعان:

مشـيئة قطعية: يُسمُّونها مشـيئة قسر وإلجام، وليست متعلقة بطاعة الفاسق، والعجز هو التخلُّف عنها.

ومشيئة تفويض: مثل أن تقول لعبدك: افعل كذا، ولا أجبرك عليه، وهذه هي المشيئة المتعلقة بطاعة الفاسق، ولا عجز في التخلف عنها.

لإمكانِ التَّمانُعِ المُسْتلزمِ للمُحال، فيكون محالاً.

وهذا تفصيلُ ما يُقال: إنَّ أحدَهُما إنْ لم يقدرْ عَلَى مُخالفةِ الآخَرِ لزم عَجْزُه، وإنْ قدر لَزِمَ عجزُ الآخَر.

وبما ذكرنا يندفعُ ما يَقال: إنَّه يجوزُ أن يتَّفقا من غيرِ تمانُعٍ أو أن تكونَ الممانعةُ والمخالفةُ غيرَ ممكنٍ لاستلزامِها المحال، أو أنْ يمتنعَ اجتماعُ الإرادتين كإرادةِ الواحدِ حركةَ زيدٍ وسكونَه معاً.

واعْلَمْ أنَّ قولَ اللهِ تعالى: ﴿لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ﴾ [الأنبياء: ٢٢] حجَّةٌ إقناعيَّةٌ، ....

قوله: (**لإمكانِ التَّمانُعِ المُسْتلزمِ للمُحال**) يصح أن يكون قوله: (**المستلزم**) نعتًا للتمانع، ويصح أن يكونَ نعتًا لإمكان، وعلى كلٍّ منهما، فهو إشارة إلى بيان بطلان اللازم، ويكون الاستدلال بقياس اقتراني مركَّب من شرطية مُتصلة وحمليَّة، فيُقالُ: لو أمكن التعدد لأمكن التمانع، وإمكان التمانع مُحالٌ، فإمكان التعدد محال، أمَّا الملازمة فظاهرة، وأمَّا بُطلان اللازم – وهو إمكان التمانع؛ أي استحالته – فيقرر على الأوَّل بأنَّ التمانع يستلزم المحال؛ وذلك لأنه يستلزم اجتماع الضدين المساويين للنقيضين أو ارتفاعهما أو عجز الإله، وكل منهما محال، ويقرر على الثاني بأنَّ إمكان التمانع يستلزم المحال الذي هو اجتماع الضِّدَّين المذكورين أو ارتفاعهما أو العجز المنافي للألوهية، وملزوم المحال محال، وقد يقرر بأنه يستلزم انقلاب المحال لذاته ممكنًا بأن يُقال، وإمكان التمانع يستلزم إمكان لازمه الذي هو اجتماع الضِّدَّين المساويين للنقيضين أو ارتفاعهما أو عجز الإله، وذلك مُحال لذاته، فيلزم انقلاب المحال لذاته ممكنًا وهو محال.

(**وبما ذَكَرْنا يندفعُ ما يُقال... إلخ**) حاصله: إشارة إلى إيرادات ثلاثة، وإلى اندفاعها بتأمل التقرير، وحاصل كل من الإيرادات الثلاثة؛ منعٌ أُشير إليه بذكر سنده:

والمُلازمةُ عاديَّـةٌ، عَلَى ما هُوَ اللَّائق ....

أمـا الأول: فهـو منع للملازمة بين التمانـع وإمكان التعدد، وسـنده: لم لا يجوز أن يتفقـا، فلا يكـون تمانع؛ أي فينتفي كـون التمانع لازمًا لإمكان التعـدد، فتبطل الملازمة، ووجـه الاندفـاع أنَّ المأخـوذ في التقريـر لازمًا ليس هـو التمانع بل إمكانـه وهو لازم لا محالة.

وأما الثاني: فهو منع للمُلازمة بين إمكان التعدد وإمكان التمانع، وسـنده: بأن يقال لم لا يجوز أن يكون التمانع بينهما محالًا لا ممكنًا، فضلًا عن لزوم إمكانه، وعبَّر الشارح عن التمانع بالممانعة والمخالفة، وعطفه المخالفة على الممانعة تفسيري، ووجه اندفاعه مـن التقرير: أنَّ كـون التمانع مُحالًا لا يُنافي فرض إمكانه لازمًـا لمحالٍ هو التعدد؛ إذ لا بدع في فرض إمكان المحال لازمًا لمحال آخر للاستدلال بذلك على أن إمكانه محال.

وأمـا الثالـث: فحاصله: منـع لإمكان تعلُّـق إرادتيهمـا بالضدين، وسـنده: أن يُقال لـم لا يجـوز امتناع تعلُّـق إرادتيهما بالضِّدَّين، كمـا يمتنع تعلُّق إرادتـي الواحد معًا بهما، ووجـه اندفاعه ظاهر من قوله: (**لا تضاد بين الإرادتين**) لأن الغرض قيام إحداهما بذات، والأخرى بذات أخرى، بل بين المرادين لقيامهما معًا بمحلٍّ واحد.

(**والمُلازمـةُ عاديَّـةٌ**) بيانٌ لكون الحجَّة إقناعية، فهو نازل منزلة العطف التفسـيري، وقد تعقب دعوى الشارح أنَّ الآية حُجَّة إقناعية من وجهين:

الأول: ما شـنع به بعض الناس على الشـارح من أنَّ صاحب التبصرة قد حكم بكفر مـن قـال: أنَّ دلالـة الآية ظنية. يعني أبا هاشـم؛ وذلـك لأن الخصم إذا منـع الملازمة لم يتـم الاسـتدلال، وذلك يسـتلزم أن يُعلِمَ الله تعالى رسـوله مـا لا يتم الاسـتدلال به على المشـركين، فيلزم أحد محذورين؛ إمَّا الجهل أو السَّفه - تعالى الله عن ذلك عُلوًّا كبيرًا - وبالغ هذا المشنع.

واعلـم أنَّ كلام صاحـب التبصرة مبنيٌّ على أنَّ برهـان التمانع هو معنى عبارة الآية؛

....

لأن أبا هاشم ينكر دلالة العقل على التوحيد، ويزعم أنَّ برهان التمانع لا ينتهض، فلذا بالغ صاحب التبصرة في الرَّدِّ عليه، وقد تصدَّى تلميذ الشارح - وهو العلامة الزَّاهد الشيخ علاء الدين محمد بن محمد بن محمد البخاري رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى - لرد هذا التشنيع بكلام جيِّد، اقتضت لنا جودته أن نسرده، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وقد سُئِلَ عن هذا المحل من الشرح، الإفاضة في الجواب على وجهٍ يُرشد إلى الصواب، يتوقَّف على ما أورده الإمام حجَّة الإسلام رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ مما حاصله: «أنَّ الأدلة على وجود الصَّانع وتوحيده تجري مجرى الأدوية التي يعالج بها مرض القلب، والطبيب إن لم يكن حاذقًا مُستعملًا لأدوية على قدر قوة الطبيعة وضعفها كان إفساده أكثر من إصلاحه، كذلك الإرشاد بالأدلة إلى الهداية، إذا لم يكن على قدر إدراك العقول، كان الإفساد للعقائد بالأدلَّة أكثر من إصلاحها، وحينئذٍ يجب أن لا يكون طريق الإرشاد لكلِّ أحدٍ على وتيرةٍ واحدةٍ، فالمؤمن المصدِّق سماعًا أو تقليدًا لا ينبغي أن تحرك عقيدته بتحرير الأدلة، فإن النبي ﷺ لم يُطالب العرب في طعنه إياهم بأكثر من التصديق، ولم يفرق بين أن يكون ذلك بإيمان وعقد تقليدي، أو بيقينٍ برهاني، والجافي، الغليظ، الضعيف العقل، الجامد على التقليد، المصر على الباطل، لا ينفع معه الحجَّة والبرهان، وإنما ينفع معه السيف والسنان، والشَّاكُّون الذين فيهم نوع ذكاء، ولا تصل عقولهم إلى فهم البرهان العقلي المفيد للقطع واليقين، ينبغي أن يُتَلطَّف في معالجتهم بما أمكن من الكلام المقنع القبول عندهم لا بالأدلة اليقينية البرهانية؛ لقصور عقولهم عن إداراكها؛ لأن الاهتداء بنور العقل المجرد عن الأمور العادية لا يخص الله تعالى به إلا الآحاد من عباده، والغالب على الخلق القصور والجهل، فَهُم لقصورهم لا يُدرِكُون براهين العقول، كما لا يُدركون نور الشمس أبصار الخفافيش، بل تضرهم الأدلة القطعية البرهانية، كما تضر رياح الورد للجعل، وفي مثل هذا قيل:

فمن منح الجُهَّال علمًا أضاعه ... ومن منع المستوجبين فقد ظلم

وأما الفطن الذي لا يقنعه الكلام الخطابي، فتجب المحاجة معه بالدليل القطعي

....

البرهاني، إذا تمهَّد هذا، فنقول: لا يخفى أنَّ التكليف بالتصديق بوجود الصانع وبتوحيده يشمل الكافَّة من العامَّة والخاصة، وأن النبي - ﷺ - مأمور بالدعوة للناس أجمعين، وبالمحاجة مع المشركين الذين عامتهم عن إدراك الأدلة القطعية البرهانية قاصرون، ولا تجدي معهم إلا الأدلَّة الخطابية المبنيَّة على الأمور العادية والمقبولة، التي ألِفُوها، وحسبوا أنها قطعية، وأنَّ القرآن العظيم مُشتَمِلٌ على الأدلَّة العقلية القطعية البرهانية التي لا يعقلها إلَّا العالمون، وقيل: بل ما هم بطريق الإشارة على ما بينه الإمام الرازي في عدَّة آيات من القرآن، وعلى الأدلة الخطابية النافعة مع العامَّة لوصول عقولهم إلى إدراكها بطريق العبارة تكميلًا للحُجَّة على الخاصَّة والعامَّة على ما يشير بذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ۝٥٩﴾ [الأنعام: ٥٩]، وقد اشتمل عليهما عبارة وإشارة قوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾.

أمَّا الدليل الخطابي المدلول عليه بطريق العبارة فهو: لزوم فساد السموات والأرض لخروجهما عن النظام المحسوس عند تعدُّد الآلهة، ولا يخفى أنَّ لزوم فسادهما إنَّمَا يكون على تقدير لزوم الاختلاف، ومن البيِّن أنَّ الاختلاف ليس بلازمٍ قطعًا لإمكان الاتفاق، فلزوم الفساد لزوم عادي، وقد أشار إليه الإمام الرازي حيث قال: أجرى الله تعالى الممكن مجرى الواقع بناء على الظاهر، ولا يخفى على ذوي العقول السليمة أن ما لا يكون لازمًا وقطعيًّا لا يصير بجعل الجاعل وتسميته إياه برهانًا دليلًا قطعيًّا، ربما لأن تسميته برهانًا وقطعيًّا صلابة في الدين ونصرة للإسلام والمسلمين، هيهات هيهات! بل ذلك مدرجة لطعن الطاعنين، ونصرة الدين لا تحتاج إلى ادِّعَاء ما ليس بقطعي قطعيًّا لاشتمال القرآن على الأدلة القطعية العقلية التي لا يعقلها إلا العالمون بطريق الإشارة النافعة للخاصَّة، وعلى الأدلة الخطابية النَّافعة للعامَّة بطريق العبارة، وأما البرهان العقلي القطعي المدلول عليه بطريق الإشارة، فهو برهان التمانع القطعي بإجماع المتكلمين المستلزم لكون مقدور بين قادرين ولعجزهما أو عجز أحدهما على ما بُيِّنَ في علم الكلام، وكلاهما مُحالان عقلًا على ما بُيِّنَ فيه أيضًا، لا التمانع الذي تدل عليه

....

الآيـة بطريـق العبارة، بل التمانع قد يكون برهانيًّا، وقد يكون خطابيًّا، ولا ينبغي أن يُتوهَّم أنَّ كل تمانـع عنـد المتكلميـن برهان، وقطعية لزوم الفسـاد المدلول عليه بالإشـارة، هو كون مقدور بين قادرين، وعجز الإلهين المفروضين، أو عجز أحدهما، والفساد المدلول عليه بالعبارة هو خروج السـموات والأرضين عن النِّظَام المحسـوس، فأين أحدهما عن الآخر».

ثم قال: «فإذ قد علم اشتمال القرآن المجيد على الأدلة القطعية على التوحيد بطريق الإشـارة، وعلى الأدلة الخطابية عليه بطريق العبارة، وأنَّ الإشارة أوفق للخاصَّة والعبارة أوفـق للعامَّـة وأن قوله تعالـى: ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ ﴾ [النحل: ١٢٥] أمر للنبي ﷺ بالاسـتدلال بكلٍّ منهما على حسـب إدراك عقـول المخاطبيـن، على ما يتضح به قولـه ﷺ: «كلِّموا الناس بما يعرفـون» ظهر لك أنَّ القول باسـتعمال القرآن علـى الدليل الخطابي النَّافع للعامَّة الكافـي لإلزامهم وإفحامهم كاشـتماله على البرهان القطعي النَّافع للخاصَّة قولٌ سـديدٌ لا مَحِيدَ عنه، والله تعالى وليُّ التوفيق».

الوجـه الثانـي مما تعقبـت به دعوى الشـارح أنَّ الآية حُجَّة إقناعية، ما ذكره شـيخنا المحقـق الإمـام كمـال الدين بن الهمـام في رسـالته التي سـايرها؛ العقيدة القدسـية من كتاب الإحياء للإمام حجَّة الإسـلام الغزالي، وسـمَّاها بـ«المسـايرة فـي العقائد المنجية فـي الآخـرة»، وحاصلـه مع الإيضـاح: أنَّ كـون الملازمة عادية لا يسـتلزم كـون الحجة إقناعيـة؛ لأن العلـوم العاديـة؛ كالعلم حـال الغيبة عن جبل عهدناه حجـرًا بأنه حجر الآن داخلـة فـي العلم المأخوذ فيه عدم احتمال النقيض - كما تقرَّر في العضد وحواشـيه، بل وقرره الشـارح في المقاصد، وشـرحه أيضًا - وأمَّا احتمال انقلابه ذهبًا لتجانس الجواهر واسـتوائها فـي قبول الصفات مع ثبوت القادر المختار، فبمعنـى أنه لو فرض العقل كونه ذهبًـا بـدل كونه حجرًا لـم يكـن فرض محال، وذلـك لا يُوجب عدم الجـزم المطابق بأنَّ الواقـع الآن خلاف ذلك الممكن فرضه، وعبارة الشـارح في المقاصـد: والعَادِيَّات إنما

بالخطابِيَّـات، فـإِنَّ العادةَ جاريةٌ بوجودِ التمانُعِ والتغالبِ عند تعدُّدِ الحاكم، عَلَى ما أُشـيرَ إليه بقولِهِ تعالى: ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ٩١]، وإِلَّا فإِنْ أُرِيدَ به الفسادُ بالفعل، أي خروجُهما عن هذا النظام المُشاهَد فمجرَّد التعدُّدِ لا يستلزمُه، لجوازِ الاتفاقِ عَلَى هذا النظامِ المشاهَد، وإن أريد إمكانُ الفسادِ فلا دليلَ عَلَى انتفائِهِ،..........................

تحتمـل النقيـض؛ بمعنى أنه لو فُرِضَ لم يلزم منه لذاته مُحال، لا بمعنى تجويز العالـم إيَّاه حقيقة - كما في الظن - أو حُكمًا كما في اعتقاد المقلد. انتهت.

فقد أثبتوا في العلم العادي الجزم، والمطابقة، والموجب؛ أعني العادة القاضية التي لـم يوجـد قط حزمها؛ وذلك معنى العلـم القطعي، فيحصل لنا العلـم القطعي بأن الواقع الفساد على تقدير تعدُّد الآلهة؛ لأن العادة المستمرة التي لم يُعهد قط اختلالها في ملكين مقتدرين بمدينةٍ واحدةٍ عدم الإقامة على مُوافقة كل للآخر في كلِّ جليلٍ وحقير، بل تأبى نفـس كُلٍّ، ويطلب الانفـراد بالمملكة والقهر، فكيف بالإلهيـن؟! والإله يوصف بأقصى غايـات التكبُّـر؟! كيف لا يطلب نفسـه الانفراد بالملـك والعلو على الآخـر كما أخبر به سـبحانه بقولـه: ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [المؤمنـون: ٩١] هـذا إذا تُؤُمِّل لا تـكادُ النَّفس تخطـر نقيضه بالبال فضلًا عـن إخطار فرضه مع الجزم بأنَّ الواقـع هو الآخر، وعلى هذا التقديـر هـو علمٌ قطعيٌّ، قال شـيخنا: «وإنما غلط مـن قال غير هذا من قِبَـلِ أنه إذا أخطر النقيض؛ أعني دوام اتفاقهما لـم يجده مُستحيلًا في العقل، وينبني أنه لـم يُؤخذ في مَفهوم العلـم القطعي اسـتحالة النقيض، بل مجرد الجزم عن موجـب بأن الآخر هو الواقع، وإن كان نقيضه ما يستحيل وقوعه، والله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ولي التوفيق».

(**الخطابيـات**) نسـبة إلـى الخطابة، وهي - عنـد أهل المنطق -: الأدلَّـة المؤلفة من مُقدمات مقبولة أو مظنونة، أو منهما؛ إذ يحصل بها الظن، ويقابلها عندهم البرهان: وهو الدليل المؤلف من مقدمات يقينية.

(**لجـوازِ الاتفـاقِ عَلَى هـذا النظامِ**) يُقـال عليه: الاتفـاق؛ وهو التواطـؤ على إيجاد هذا النظام المشـاهد، واسـتمراره محال؛ لأنه يسـتلزم أحد أمور كلٍّ منها مُحال، فإنه إمَّا

بَـلِ النصوصُ شاهدةٌ بطيِّ السَّماوات وبرَفْعِ هذا النِّظام، فيكونُ مُمْكِناً لا محالة.

لا يقال: المُلازمةُ قطعيةٌ والمرادُ بفسادِها عدمُ تكوّنِهما، بمَعْنى أنَّـه لو فَرَضَ صانِعان لأمكنَ بينهما تمانعٌ في الأفعال، ....

أن يكـون مـع قُـدرَةِ كل منهما على الامتناع عمَّـا يُريده الآخر، أو مَعَ قـدرة أحدهما على الامتناع دون الآخر أولًا مع قُدرة واحدٍ منهما على ذلك، وكل منها مُحالٌ؛ إذ على الأوَّل يلزمُ إمكانُ تخلُّفِ مُراد كل منهما عن تعلُّق إرادته، فيكون عاجزًا مقهورًا؛ فلا يكون إلهًا، والفـرض أنه قـادر على الكمال ليصح كونه إلهًا، وعلى الثانـي يلزم إمكان عجز أحدهما المنافـي لألوهيته، وعلى الثالث يلـزم إمكان عجز كل منهما للمنافي للألوهية، واعلم أنَّ ظاهر قوله تعالى: ﴿ لَوْكَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ ﴾ الاسـتدلال على نفي تعدُّد الصَّانع المُؤثِّر في السَّماء والأرض؛ إذ المعنى: لو وُجِدَ فيهما إله إلَّا الله. وليس المعنى: لو أمكن فيهما آلهة إلا الله. فالحق أنَّ الملازمة في الآية قطعية كما سنبينه بعد.

(**بَـلِ النصوصُ شـاهدةٌ بطيِّ السَّـماوات، وبرَفْعِ هـذا النِّظام**) أمَّا الشـاهدة بالطي، فكقولـه تعالى: ﴿ يَوْمَ نَطْوِى ٱلسَّمَآءَ كَطَىِّ ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِۚ ﴾[1] [الأنبيـاء: ١٠٤]، وقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦۚ ﴾ [الزمر: ٦٧].

وأمَّا الشَّاهدة برفع هذا النظام، فكقوله تعالى: ﴿إِذَا ٱلشَّمْسُ كُوِّرَتْ ۝١ ...﴾ الآيات، وقولـه: ﴿إِذَاٱلسَّمَآءُ ٱنفَطَرَتْ۝١ ...﴾ الآيـات، ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتْ۝١...﴾ الآيـات، والنصوص فيه كثيرة جدًّا.

(**فيكون ممكنًا لا محالة**) أي لأن رفع الشيء بعد ثُبوته دليل على إمكان كل منهما.

(**بمعنى أنه... إلخ**) بيان لقطعية الملازمة.

---

(١) بالأصل: (كطي السجل للكتاب) وهي إحدى القراءات المتواترة للقرآن الكريم.

فلم يَـكُنْ أحدهُما صانعاً، فلم يُوجَدْ مصنوع.

لأنَّـا نقـول: إمـكانُ التَّمانعِ لا يسـتلزمُ إلَّا عدمَ تعـدُّدِ الصَّانع، وهو لا يسـتلزمُ انتفاءَ المصنـوع، عَلَـى أنَّـه يرد منعُ الملازمةِ إن أريدَ عدمُ التَّـكوُّنِ بالفعل، ومنعُ انتفاءِ اللَّازم إن أريدَ بالإمكان.

فـإنْ قيـل: مُقتضى كلمـة لو أن انتفاءَ الثاني في الزمان الماضي بسـببِ انتفاءِ الأَوَّل،

وقوله: (**فلم يَـكُنْ أحدهُما**) الأولى في الإفصاح عن المراد أن يُقال: فلم يكن واحد منهما صانعًا، فلم يوجد مصنوع. أي لإمكان التمانع في الأفعال.

(**وهـو**) أي عـدم تعدُّد الصَّانع (**لا يسـتلزم انتفـاء المصنوع**) أي فإمـكان التمانع لا يسـتلزم انتفاء المصنوع لا بواسـطة اسـتلزام ما يستلزمه ولا دون واسـطة، وفيه بحث من وجهين:

أحدهمـا: أنَّ المدَّعى في السـؤال ليس هو أنَّ إمكان التمانع بمجرده يسـتلزم انتفاء المصنـوع، بـل إنَّ إمكان التمانع على تقدير تعدُّد الصانع يسـتلزم انتفـاء المصنوع، وهذا صحيح، لا يتجه منع الملازمة فيه.

الثانـي: أنَّ الشـارح تناقض كلامه في ملـزوم عدم تعدُّد الصَّانـع، فإنه جعل ملزومه هنـا إمكان التمانع، وقدَّمَ في صـدر الكلام على البرهان ما يقتضي أنَّ ملزومه عدم إمكان التمانـع؛ لأنه جعل التعدُّد ملزومًا لإمـكان التمانع، ونقيضُ الملزوم لازم لنقيض اللازم، وكـون الشـيء الواحد لازمًا للنقيضين مُحال، وإلا لكان نقيضـه ملزومًا لارتفاعهما على أنَّــه يـرد منع الملازمة لما كان حاصل الجواب السَّـابق منع الملازمة بناءً على إرادة عدم التكوُّن بالفعل، كما هو الظَّاهر المتبادر، أفاد بقوله: (**على أنَّـه...إلخ**) أنه يمكن أن يُجاب بترديـد تمنـع فيه الملازمة على هذا التقدير، وبطلان الـلازم على تقدير آخر بأن يقال: إن أُريد أنَّ اللازم من إمكان تعدُّد الصَّانع أن لا يتكوَّن بالفعل فالملازمة ممنوعة إذ لا يستلزم ذلـك إلا تحقق التخالـف، والتمانع لا إمكانه لجواز الاتفاق علـى التكوين والنظام، وإن أريدَ أنَّ اللازم: أنَّ عدم تكوينهما ممكن، فالملازمة مسـلمة، ولكن لا نسـلم انتفاء اللازم

....

بناءً على أنَّ للفاعل المختار أن يتركهما، وأن يكون أحدهما فقط، فعدم تكوُّنهما أمرٌ ممكن، لا وجه للقول بانتفائه.

وههنا تنبيه: وهو أن الشارح قد قال في شرح المقاصد: إن أُرِيدَ بالفساد عدم التكوُّن، فتقرير برهان التمانع أن يُقال لو [تعدد][١] الآلهة لم تتكوَّن السماء والأرض؛ لأن تكونهما إمَّا بمجموع القدرتين، أو بكلٍّ منهما، أو بإحداهما، والكلُّ باطِلٌ؛ لأنَّ الأوَّل يُنافِي كمال القدرة، والثاني يُوجب توارد العلتين المستقلتين على معلولٍ واحد، والثالث الترجيح بلا مرجح؛ لأن نسبة المقدورات إليها على [السوء][٢].

وأورد عليه: أنَّ الترديد إن كان على تقدير التمانع الفرضي فقط؛ بأن يقال: لو وُجِدَ إلهان لزم عدم تكوُّن السَّماء والأرض بأن يفرض تمانعهما، فالملازمة ممنوعة؛ لأن مجرد وجودهما لا يستلزم عقلًا وقوع التمانع المفروض على ما قُرِّرَ آنفًا من جواز اتفاقهما على التكوين والنظام، وإن كان؛ أعني الترديد على الإطلاق دُون تقييد بفرض تمانع، كأن يُقال: لو وُجِدَ إلهان لم تتكوَّن السماء والأرض؛ لأن تكونهما...إلخ، فيمكن اختيار الشق الأول من الترديد بناءً على أنَّ كمال القدرة في نفسها لا ينافي تعلقها بحسب الإرادة بشيء على وجهٍ يكون للقدرة الأخرى مدخل فيه، كما في أفعال العباد عند الاستناد، ويمكن اختيار الثالث بأن يُريد أحدهما الموجود بقدرة الآخر أو يفوض بإرادته تكوين الأمور إلى الآخر، ولا استحالة، ويمكن تقرير ترديد شرح المقاصد بأن يُقال: إمَّا أن لا يمكن تكونهما إلا بمجموع القدرتين، أو يمكن بإحداهما دُون الأخرى، أو يمكن بكل منهما، ويلزم على الأوَّل عجزها، وعلى الثاني عجز أحدهما، وعلى الثالث الترجيح بلا مُرجِّح، هذا وقد قدَّمنا أنَّ ظاهر الآية الاستدلال على نفي تعدُّد الصَّانع المؤثر في السماء والأرض لا الممكن فيهما.

---

(١) هكذا بالأصل.

(٢) هكذا بالأصل، ولعله يقصد: على السواء.

فلا يفيدُ إلَّا الدَّلالةَ عَلَى أنَّ انتفاءَ الفسادِ في الزَّمانِ الماضي بسببِ انتفاءِ التعدُّد.

قلنا: نعم بحسبِ أَصْلِ اللُّغة، لكن قد تُستعملُ للاستدلالِ بانتفاءِ الجزاءِ عَلَى انتفاءِ الشَّرطِ من غيرِ دلالةٍ عَلَى تعيينِ زمان، كَما في قولنا: لو كانَ العالَمُ قديماً لكانَ غيرَ متغيِّر، والآيةُ من هذا القبيل، وقد يُشْتَبهُ عَلَى بَعْضِ الأذهانِ أحدُ الاستعمالَيْنِ بالآخر، فيقعُ في الخَبْط.

(القَديمُ) هذا تصريحٌ بما عُلِم التزاماً، إذِ الواجبُ لا يكونُ إلَّا قديماً، أيْ لا ابتداءَ لوجوده، إذْ لو كانَ حادثاً مَسْبوقاً بالعدمِ لكانَ وجودُه من غيرِ ضرورة، حَتَّى وقعَ في كلامِ بعضِهم أنَّ الواجبَ والقديمَ مترادِفان، ....

وعليه: فالحق أنَّ الملازمة فيها قطعية، فالآية حُجَّة بُرهانية؛ لأن تأثيرهما فيهما غير ممكن على شيء من هذه التقادير الثلاثة التي ذكرناها آنفًا، وقد يُدَّعَى كون الملازمة قطعية على الإطلاق، ويوجه بأنَّ تعدد الواجب يستلزم أن لا يكون العالم ممكنًا فضلًا عن كونه موجودًا؛ إذ لو أمكن مع تعدد الواجب، لأمكن التمانع المستلزم للمحال؛ لأن إمكان التمانع لازم لمجموع أمرين؛ تعدد الواجب، وإمكان شيء من الأشياء؛ إذ يمكن إرادة أحدهما وجوده، والآخر عدمه، على ما قُرِّرَ، فإذا فرض التعدد، فيلزم أن لا يمكن شيء من الأشياء حتى لا يمكن التمانع المستلزم للمحال.

(**فلا يُفيدُ إلَّا الدَّلالة... إلخ**) أي وهو خلاف المطلوب؛ إذ المطلوب بيان تحقُّق انتفاء الأوَّل؛ أعني التعدُّد من غير تقييد بالزمن الماضي، بل على الإطلاق بدليل تحقق انتفاء الثاني؛ أي الفساد.

(**وقد يُشْتَبهُ عَلَى بَعْضِ الأذهانِ... إلخ**) قد بيَّن الشارح في المختصر في أحوال المسند أنَّ هذا الاشتباه وقع للشيخ أبي عمرو بن الحاجب، وتبعه عليه المتأخرون، ثم أوضح الشارح الكلام فيه، فليراجعه من أحبَّ.

(**تصريحٌ بما عُلِم التزامًا**) أي من قوله: (**الله**) لأنه عَلَمٌ على الذَّات الواجب الوجود، ووجوب الوجود يستلزم القدم، وهذا معنى قوله: (**إذ الواجب لا يكون إلَّا قديمًا**).

لكنَّــه لَيْسَ بمسـتقيمٍ، للقطـعِ بتغايُــرِ المفهومَيْـن، وإنَّما الكَلَامُ في التَّسـاوي بحسـبِ الصِّــدق، فإنَّ بعضَهُم عَلَـى أنَّ القديمَ أعمُّ لصدقِهِ عَلَى صفاتِ الواجب، بخلافِ الواجبِ فإنَّه لا يصدقُ عَلَيْها، ولا اسـتحالةَ في تعدُّدِ الصِّفاتِ القَديمة، وإنَّما المسـتحيلُ في تعدُّدِ الذَّواتِ القَديمة.

وفي كلامِ بَعْض المتأخِّرين كالإمامِ حَميدِ الدِّين الضَّرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ ومَنْ تَبِعَهُ ....

وقـد زعـم بعض من تكلَّـم على الشـرح: أن قوله (**هـذا تصريح... إلـخ**) مقصوده التشـنيع على صاحب العمدة، حيث أقام الدليـل على كونه قديمًا بعد إثبات كونه واجب الوجود؛ لأن وجوب الوجود يستلزم القدم، فلا حاجة مع إثباته إلى استدلال على القدم.

وزعـم بعـض آخر: أن مقصـوده الانتقاد علـى المصنف من جهـة أنَّ كتابه موضوع لإيراد المسائل فيه على غايةٍ من الاختصار، فلا يليق به الإطالة بالتصريح بما علم التزامًا.

وكلاهمـا بعيـد، والظاهر أنه: إنمـا قصد توفية الشـرح حقه من البيـان، والعقائد لا تنفك مختصراتها عن نوع إطناب يقتضيه المقام.

(**لكنَّــه لَيْسَ بمسـتقيمٍ للقطـعِ بتغايُـرِ المفهومَيْن**) لأنَّ مفهوم الواجب شـيء يكون وجوده من ذاته، ومفهوم القديم شيء لا ابتداء له، ولا يخفى أن تغاير المفهومين لا ينافي صدقهمـا على شـيءٍ واحـد، وقدمـاء المتكلِّمين يُريـدون بالترادف التسـاوي، ومن هذا قول صاحب التبصرة: الإيمان والإسـلام من قبيل الأسـماء المترادفة، فكلُّ مُؤمِنٍ مُسلم وبالعكس، ثم بيَّن لكل منهما مفهومًا على حدة.

قولـه: (**فـإنَّ بَعْضَهُم**) أي: بعض المتكلمين على أنَّ القديـم أعمُّ مُطلقًا من الواجب لذاته، وبعضهم كالإمام حميد الضرير من أئمة بخارى وأتباعه على أنهما متساويان.

قولـه: (**ولا اسـتحالةَ في [تعـدُّد][1] الصِّفـات**) جواب شـبهة معروفـة للمعتزلة في

---

(١) بالأصل: تعد.

تصريحٌ بأنَّ واجبَ الوجودِ لذاتِهِ هُوَ الله تعالى وصفاته، واستدلُّوا عَلَى أن كلَّ ما هُوَ قديمٌ فهو واجبٌ لذاتِهِ بأنَّه لو لم يكن واجباً لذاتِهِ لكانَ جائزَ العَدَم في نفسه، فيحتاجُ إِلَى وُجودِ مخصَّصٍ فيكونُ مُحْدَثاً، إذْ لا نعني بالمُحْدَث إلا ما يتعلَّقُ وجوده بإيجادِ شيءٍ آخر.

ثمَّ اعْتَرَضوا بأن الصفاتِ لو كانت واجبةً لذاتِها لكانَتْ باقيةً ببقاءٍ هُوَ نفس تِلْك الصِّفة، وهذا كلامٌ في غايةِ الصُّعوبة، فإنَّ القَوْل بتعدُّدِ الواجبِ لذاتِهِ مُنافٍ للتَّوحيد.

نفيهم الصفات، تُورَد على من قال: أنَّ القديم أعم من الواجب. فيقال حينئذٍ: يلزم تعدد القدماء، وهو محال. وجوابه: منع الاستحالة كما ذكر.

قوله: (**تصريحٌ بأنَّ واجبَ الوجودِ لذاتِهِ هُوَ الله تعالى وصفاته**) أورد على ظاهره أنَّ كل صفة فهي محتاجة إلى موصوفها، فكيف تكون واجبة لذاتها، وسيأتي تأويله في الشرح أثناء شرح قول المصنف؛ وهي لا هو ولا غيره.

قوله: (**فيحتاجُ إِلَى وُجودِ مخصَّصٍ فيكونُ مُحْدَثاً**) لما كان إطلاق المخصص يتناول المقارن والسابق، وكان المحدث يفسر بما لوجوده ابتداء وبما يسبقه عدم: توجه منع لزوم كون كل محتاج إلى مخصص محدثًا؛ إذ قد يكون المخصص مُقارنًا، فلا يكون لوجوده ابتداء ولا يسبقه عدم، فلذا فسر المحدث بما يتعلق وجوده بإيجاد شيء آخر، وإيجاد الشيء الآخر إحداثه وما يتعلق وجوده بإحداث غيره فهو محدث لا محالة، سواء كان ذلك الغير سابقًا عليه أو مقارنًا له.

قوله: (**ثمَّ اعْتَرَضوا**) جعله بعض من كتب على الشرح بالبناء للفاعل، فقال: ثم اعترضوا على أنفسهم. ولا يتعين، فيصح ضبطه بالبناء للمفعول؛ أي اعتُرِضَ عليهم.

قوله: (**فيلزمُ قيام المَعْنى بالمَعْنى**) أي وأنتم لا تقولون به؛ إذ هو مذهب فلسفي أكثر العُقَلَاء على خلافه.

قوله: (**باقيةً ببقاءٍ هُوَ نفس تِلْك الصِّفة**) أي بخلاف الأعراض، فإن بقاءَها غيرها لانفكاكه عنها حال الحدوث، واعتُرِضَ بأنَّ البقاء مُضاف إلى الصِّفة، فكيف يكون

والقَـولُ بإمكانِ الصِّفـاتِ يُنافي قولَهُم بـأنَّ كلَّ ممكنٍ فهو حادث، فـإنْ زَعموا أنها قديمـةٌ بالزَّمـانِ بمَعْنى عَـدَمِ المسـبوقيَّـةِ بالعَدَمِ وهـذا لا يُنافـي الحُدوثَ الذَّاتـي بمَعْنى الاحتيـاجِ إِلَـى ذاتِ الواجب، فهـو قولٌ بما ذهب إليه الفلاسـفةُ من انقسـامِ كلٍّ مِنَ القِدَم والحُدوث إِلَى الذَّاتي والزَّماني، وفيهِ رفضٌ لكثيرٍ مِنَ القَواعد، وستأتي لهذا زِيادةُ تحقيق.

المضاف نفس المضاف إليه، فإن أرادوا بكونه نفســه أنه ليس زائداً عليه بحسـب الوجود الخارجـي كما سـيأتي آخر الكلام علـى قوله: **(وهي لا هو ولا غيره)** فمـا المانع لهم من تجويـز النفسـية بهذا المعنى في الأعـراض حتى لا يلزم تجدُّد العـرض، **(وهذا)** أي قول بعض المتأخرين: بأنَّ الواجب لذاته هو الله تعالى، وصفاته كلام في غاية الصعوبة.

قولـه: (والقـولُ بإمـكانِ الصِّفـاتِ) أي مع القـول بقدمها حتى يكـون صفاته تعالى قديمة ممكنة ينافي الكلية في قولهم: كل ممكن فهو حادث.

قولـه: (بمَعْنى عَدَمِ المسـبوقيَّـةِ بالعَدَمِ) تفسـير للقـدم الزماني، وتنبيه على تفسـير مُقابله - وهو الحدوث الزماني - بالمسـبوقية بالعدم، وقوله: **(بمعنى الاحتياج إلى ذات الواجب)** تفسـير المُحْدَث الذاتي بالاحتياج إلى الذَّات، وتنبيه على تفسـير مُقابله - وهو القـدم الذاتـي - بعدم الاحتيـاج، فالقديم بهذا المعنى هو الذي وجوده مُسـتند ذاتي وهو واجب الوجود، والقديم قدمًا زمانيًّا هو الذي وُجوده مسـتند إلى غيره، ولـم يسـبق بعدم، وهـذا اصطلاح الفلاسـفة الذي أسسـوه؛ ليبنوا عليه مـا ذهبوا إليه مـن الإيجاب بالذات للعالـم؛ لقولهـم بقدم الأفلاك والهيولـى والعقل والنفـوس الفلكية، وهو مُنابِـذٌ للعقائد الدِّينية، وفي الاصطلاح الذي بني عليه رفضٌ لكثيرٍ من قواعدها.

قولـه: (وسـتأتي) أي فـي قولـه: **(وهي لا هـو و لا غيـره)** حيث قـال: **(والأولى أن يقال... إلخ)**.

[بحثُ الأسماءِ والصِّفات]

(الحـيُّ القادرُ العليمُ السَّـميعُ البَصيرُ الشَّـائي المُريد) لأنَّ دليلَ بديهـةِ العقلِ جازمةٌ بأنَّ مُحدِثَ العالَم عَلَى هذا النَّمَط البديعِ والنِّظام المُحْكَم، مع ما يشتملُ عَلَيْهِ مِنَ الأفعالِ المُتْقنة والنُّـقوشِ المُسْتحسنة لا يكونُ بدونِ هذه الصِّفات، ....

[بحث الأسماء والصفات]

قولـه: (الشـائي) هذا اللفظ لم يرد إطلاقه في أسـماء الله تعالـى، نعم ورد الفعل منه في مواضع كثيرة كقوله: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ [الأنعام: ٣٥]، ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾ [الأنعـام: ١١٢]، ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الإنسـان: ٣٠، التكويـر: ٢٩] ومـن اكتفـى في التوقيف بـورود الفعل والمصدر لـم يمنعه، وقد اكتفى بـه محققون من شـارحي الأسماء الحسـنى كالبيضاوي وغيره، وسـتعرف أنَّ **(الشـائي والمريد)** بمعنيٍّ، وفي الكتاب العزيز: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴿١٠٧﴾﴾ [هود: ١٠٧].

قوله: (لأنَّ بديهة العقل جازمةٌ ...إلخ) اعترِضَ بأنه يُفهَمُ أن اتِّصَاف محدث العالم بهذه الأوصاف بديهي، وليس كذلك.

وأجيـب: بـأنَّ معنـى كلامه أنَّ تصـور الواجب بعنـوان أنه محدث لجميع ما سـواه يجعـل الحكـم بثبوت هذه الصفات بديهيًّا لا يتوقـف إلَّا على تصوُّر الطرفين، وقد اندفع بهذا الجواب أيضًا.

على أنَّ أضدادَها نقائصُ يجبُ تَنْزيهُ اللهِ عنها.

وأيضاً قد وَرَدَ الشَّـرْع بها وبَعْضُها ممَّا لا يتوقَّفُ ثبوتُ الشَّرع عَلَيْها فيصحُّ التَّمسكُ فيها كالتوحيد، بخلافِ وُجودِ الصَّانعِ وكلامِهِ...

مـا قيـل من أنه يحتمـل أن يحدث العالم بالوسـط المختار الصـادر عنه بالإيجاب، وإيجابـه بـلا قصد لا يدل على العلم ولا على غيره، ووجه الاندفاع: أنَّ ذلك الوسـط من جُملة العالم، فيكون حادثًا، فلا يصدر عن القديم بالإيجاب، وقد أورد على الشرح أنَّ ما ذكره من جزم بديهة العقل ظاهر بالنسـبة إلى الحياة والعلم والقدرة والإرادة، أمَّا بالنسـبة إلى السـمع والبصر فلا؛ لأن العلم بالمسـموع والمبصر كافٍ في إيجاد النظام المحكم، وأنـت إذا علمـت أنهما راجعان إلى صفة العلم إذ السـمع صفة تدرك بها المسـموعات، والبصر صفة تدرك بها المبصرات، وأنهما إنما عُدَّا مُستقلين لكونهما نوعين مخصوصين مـن العلم ورد الشـرع بإثبـات خصوصهما، ظهر لك اندفاع الإيراد؛ لأنـه إنما يتجه أن لو كان مفهومـا صفـة السـمع وصفة البصر مُباينيـن لمفهوم صفة العلم، أمـا إذا كانا داخلين فيها، فما اقتضى ثبوته كافٍ في ثبوتها، فلا إيراد.

قوله: (على أنَّ أضدادَها نقائصُ) دليل ثان، وقوله: **(وأيضًا قد ورد الشـرع... إلخ)** دليل ثالث.

قوله: (وبَعْضُها ممَّا لا يتوقَّفُ ثبوتُ الشَّرع عَلَيْه) أي كالسمع والبصر وشمول العلم والقدرة وشمول الإرادة وأزليتها وأزلية الحياة.

قولـه: (كالتَّوحيد) أورد عليه أنَّ ثبوت الشـرع موقوف علـى وجوب الوجود، وهو يسـتلزم الوحدة، فلا اسـتدلال به عليهما، دور ورد بأن المتوقف ثبوت الشرع عليه تحقق وجوب الوجود والوحدة لا معرفته على معرفة ذلك فلا دور.

قولـه: (بخـلاف وجـود الصانع وكلامه) فإن ثبوت الشـرع لنـا – أي علمنا بثبوته –

ونَحْو ذَلِكَ مما يتوقَّفُ ثبوتُ الشرعِ عليه.

(لَيْسَ بِعَرَضٍ) لأنَّـه لا يقومُ بذاتِهِ، بل يفتقرُ إِلَى محلٍّ يُقَوِّمه، فيكونُ مُمْكِناً.

ولأنَّـه يمتنعُ بقاؤه وإلَّا لـكانَ البقاءُ مَعْنًى قائماً به، فيلزمُ قيـامُ المَعْنى بالمَعْنى وهو مُحـال، لأنَّ قيامَ العرض بالشَّـيْء معناه أن تَحَيُّـزَهُ تابع لتحيـزه، والعرض لا تحيّزَ له بذاته حَتَّى يتحيَّـزَ غيرُه بتبعيَّـته.

وهذا مبنيٌّ عَلَى أنَّ بقاءَ الشَّـيْء مَعْنى زائـد عَلَى وجوده، وأنَّ القيامَ مَعْناهُ التبعيَّـة في التحيُّز، والحقُّ أنَّ البقاءَ استمرارُ الوجودِ وعدمُ زوالِهِ وحقيقةُ الوجودِ من حيثُ النِّسْبة إِلَى الزَّمانِ الثاني.

موقـوف على علمنا بوجود الباري تعالى، وأنه متكلِّم بالأمر والنهي والخبر، فاسـتدلالنا بالشرع على ثبوت ذلك دور.

قولـه: (**ونَحْـو ذَلِكَ**) كثبوت حياته وقدرته وإرادته ولإثبـات هذه الصفات له تعالى على التفصيل أدلَّة مُفصلة في مطولات الكلام.

قوله: (**لَيْسَ بِعَرَضٍ**) شروع في صفات السلب.

قوله: (**لأنَّـه**) أي الغرض.

قولـه: (**وهذا**) إشـارة إلـى أنَّ الدليل على امتنـاع بقاء العرض مبنـيٌّ على أمرين كل منهما ممنوع، كما نبَّه عليه بقوله: أن الحق خلاف كل منهما.

الأول: أنَّ بقاء الشيء معنًى زائد على وُجوده، وأنَّ هذا الزَّائد أمر له وُجود في نفسه؛ ليكون عرضًا لا أنه أمر اعتباري.

الثاني: أنَّ القيام هو التبعية في التحيز.

قوله: (**وحقيقةُ الوجودِ من حيثُ النِّسْبة إِلَى الزَّمانِ الثاني**) يعني أنَّ البقاء أمر اعتباري لا أمر وجودي في نفسه ليكون عرضًا.

ومَعْنى قولنا: (وُجِدَ فلَمْ يَبْقَ) أنَّه حدثَ فلم يستمرّ وجودُه ولم يَكُنْ ثابتاً في الزَّمانِ الثاني، وأنَّ القيامَ هُوَ الاختصاصُ النَّاعِتُ بالمنعوت، كَما في أوصافِ الباري تعالى، وأنَّ انتفاءَ الأجسامِ في كلِّ آنٍ ومشاهدةَ بقائها بتجدُّدِ الأمثالِ لَيْس بأبعدِ مِنْ ذَلِكَ في الأعراض.

نعم تمسُّكهم في قيامِ العرض بالعرض بسرعةِ الحَرَكةِ وبُطْئِها لَيْس بتامٍّ إذْ لَيْسَ هنا شيءٌ هُوَ حركة آخر هُوَ سرعةٌ وبُطْءٌ، بل هنا حركةٌ مخصوصةٌ تُسمَّى بالنِّسبة إِلَى بَعْضِ الحركاتِ سريعةً وبالنسبةِ إِلَى البَعْضِ بطيئة، وبهذا تبيّن أن لَيْس السُّرعةُ والبطءُ نوعَيْن

قوله: (ومَعْنى قَوْلنا) جواب عن دخل من جهة من زعم أنَّ البقاء زائد على الوجود، وهو أنَّه لو كان عبارة عن الوجود المستمر لما صحَّ نفيه عند إثبات الوجود؛ إذ يصير المعنى: وجد فلم يوجد، فأجاب: بأنَّ معناه نفي نسبة الوجود، لا نفي الوجود نفسه.

قوله: (كما في أَوْصافِ الباري) فإنَّ صفاته تعالى قائمة بذاته مع امتناع تحيُّزه، فتفسير القيام بالتبعية في التحيُّز غير مطرد؛ لتخلفه في أوصاف الباري تعالى، وقد دفع بأنَّ التفسير ليس لمطلق القيام، بل لقيام العرض، وأوصافه - تعالى - ليست أعراضًا، وقد حكموا ببقاء وعدم بقاء الأعراض.

قوله: (وأنَّ انتفاءَ الأجسام... إلخ) هو معنى ما في التلويح فإنَّ الشَّارح بعد أن ذكر فيه أنَّ على عدم بقاء الأعراض منعًا ظاهرًا، قال: ولا يخفى أنَّ انعدام الألوان في كل آن، وتجدد أمثالها بمنزلة انعدام الأعيان، وحدوث أمثالها في كل آن، وقد سبق أنه سفسطة، انتهى.

وحاصله: أنه رد إجمالي لاستدلال القائلين بامتناع بقاء الأعراض بأنه استدلال في مقابلة الضرورة؛ لأن أصحابنا جعلوا الحكم ببقاء الأجسام ضروريًّا، وعدم بقائها ليس بأبعد عند العقل من عدم بقاء الأعراض، فيكون بقاؤها ضروريًّا.

قوله: (نعم تمسُّكهم) يعني الفلاسفة.

مختلفَيْن مِنَ الحركة، إذِ الأنواعِ الحقيقيَّـة لا تختلفُ بالإضافات.

(ولَا جِسْم) لأنَّـه مُتَـركِّبٌ ومتحيِّزٌ، وذلك أَمارةُ الحدوث.

(ولَا جَوْهَـر) أمَّـا عندنا فلأنَّـه اسـمٌ للجُـزْءِ الذي لا يتجـزَّأ، وهو متحيِّـزٌ وجزءٌ مِنَ الجسم، واللهُ تعالى مُتعالٍ عن ذلك.

وأمَّا عندَ الفلاسفةِ فلأنَّـهم وإنْ جعلوهُ اسماً للمَوْجودِ لا في موضوعِ الذي إطلاقُهما عَلَـى الصَّانـعِ من جهةٍ مجـرَّداً كانَ أو متحيِّزاً لكنَّهم جعلوهُ من أقسـامِ المُمْكن وأرادوا به الماهيَّـة الممكنـةَ التـي إذا وُجِـدَت كانَت لا في موضوع، وأمَّـا إذا أُرِيدَ بهمـا القائمُ بذاتهِ

قولـه: (**إذِ الأنـواعِ الحقيقيَّـة لا تختلـفُ بالإضافات**) أي فالسـرعة والبطء وصفان للحركـة اعتباريـان، ولا نزاع فـي وصف الأعـراض بالأمـور الاعتبارية، إنَّمَـا النزاع في وصفها بالأمور الموجودة.

قولـه: (**لأنـه متركِّب**) إمَّا مـن أجزاء عقلية؛ هـي الجنس والفصـل، أو وجودية هي الهيولـى والصـورة أو الجواهر الفردة، ومقدارية هي الأبعـاد الثلاثة، وكل مُركَّب محتاج إلـى جزئه، وكل محتاج ممكن، وكل ممكن حادث، واسـتدلاله بتركبـه ردٌّ على القائلين بإطلاق الجسـم بمعنى المتركب المتجزئ، ويُعزَى إلى طائفةٍ من الحنابلة وهم مُخطئون لفظًا ومعنى.

قولـه: (**مجرَّدًا كان**) وهو جوهر ليس بجسـم، ولا حالٍّ فيـه، وبعبارة أخرى: جوهر ليس بحالٍّ، ولا محل، فإن كان متعلقًا بالبدن تعلُّق التدبير والتصرُّف فنفس وإلا فعقل.

قوله: (**به الماهيَّـة المُمْكنة**) فلزمهم أن يكون ممكنًا، وأن يزيد وجوده على ماهيته، مع أنَّ وُجوده عين ذاته عندهم.

قوله: (**وأما إذا أُريدَ بهما**) أي الجسم والجوهر؛ يعني إذا أريد بالجسم القائم بذاته، وبالجوهـر الموجـود لا في موضوع، ففي عبارة الشـرح لفٌّ ونشـرٌ مُرتَّـب، والمطلقون للجسم بمعنى القائم بذاته مُخطئون لفظًا لا معنًى كما صرَّح به الغزالي وغيره.

والمَوْجـود لا في موضوعٍ فإنمـا يمتنعُ إطلاقهما عَلَى الصَّانعِ من جهةِ عَدمِ ورودِ الشَّـرْع بذلك مع تبادُرِ الفَهْم إِلَى المتركِّبِ والمتحيِّز.

وذهابُ المُجَسِّمةِ والنَّصارى إِلَى إطلاقِ الجسمِ والجوهرِ عَلَيْه بالمَعْنى الذي يَجِبُ تَنزيهُ اللهِ تَعالى عنه.

فـإنْ قيـل: كيفَ صحَّ إطـلاقُ المُوْجودِ والواجبِ والقديمِ ونحوِ ذَلِـكَ مما لم يَرِدْ به الشَّرع؟

قلنا: بالإجماعِ وهُوَ مِنَ الأَدِلَّةِ الشَّرعية.

قوله: (مع تبادُر) حالٌ من عدم ورود الشرع؛ أي من جهة عدم وُرُوده مُصاحبًا تبادر الفهم إلى المركب، وقوله: **(وذهاب)** بالجر عطفًا على **(تبادر)**.

واعلـم أنـه لا خلاف في جواز إطلاق ما ورد الشـرع بإطلاقه على الباري تعالى من الأسـماء والصفات، ولا في المنع مما ورد الشـرع بالمنع من إطلاقه، وإنما الخلاف فيما لـم يَـرِد فيه إذنٌ ولا منعٌ، وكان البـاري - سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ - موصوفًا بمعنـاه، وكان إطلاقه مُشـعرًا بتعظيـمٍ غيـر مُوهم لما يسـتحيل في حقِّه تعالـى، فعند الأشـعرية لا يجوز، وعند المعتزلـة يجوز، وإليه مال القاضي الباقلاني، وتوقَّـفَ فيه إمام الحرمين، وفصل الغزالي فقـال: يجوز إطلاق الصفة دون الاسـم، واختـاره الإمام الرازي، وقـد قدَّمنا معظم هذا، والمـراد بالصِّفَـة ما دلَّ على معنًى زائد على الذَّات، وبالاسـم مـا دلَّ على الذَّات، وليس الـكلام في الأسـماء الأعـلام الموضوعة في اللغـات؛ إذ ليس جواز إطلاقهـا محل نزاع إذا تقـرَّر ذلـك، ظهر لـك أنَّ في عبارة الشَّـرح تنبيهًا على أنَّ المانع مـن الإطلاق هنا عند الأشعرية عدم ورود الشرع به، وعند غيرهم إيهام ما يستحيل في حقِّه تعالى.

قوله: (قُلنا بالإجْماعِ) أي لأن إطلاق ذلك في السُّنَّة - السلف - شائع من غير نكير، فكان من قبيل الإجماع العقلي على أنَّـه قد ورد إطلاق القديم في رواية ابن ماجة لحديث الأسماء التسعة والتسعين.

وقَـدْ يُقـال: إنَّ الله والواجبَ والقديمَ ألفاظٌ مُترادِفـة، والموجودُ لازمٌ للواجب، وإذا وَرَدَ الشَّرعُ بإطلاقِ اسمٍ بلغةٍ فَهُوَ إذن بإطلاقِ ما يرادِفُه من تِلْك اللُّغة أو من لُغةٍ أُخرى وما يلازِمُ معناه، وفيه نَظر.

(ولا مُصوَّر) أي ذي صورةٍ وشكلٍ مثلِ صورةِ إنسان، أو فَرَس لأنَّ ذَلِكَ مِنْ خواصِّ الأجسام يحصلُ لها بواسطةِ الكمِّياتِ والكيفيَّـاتِ وإحاطةِ الحدودِ والنِّهايات.

(ولا مَحْدود) أي ذي حدٍّ ونِـهاية.

(ولا مَعْـدود) أي ذي عدٍّ وكثرة، يَعْني لَيْس محلًّا للكمِّيات المتَّصلةِ كالمقادير، ولَا المُنفصلةِ كالأعدادِ وهُو ظاهرٌ.

(ولا مُتبعِّضٌ ولا مُتجزِّئ) أي ذي أبعاضٍ وأَجْزاء.

قوله: (وقَدْ يُقال) جواب عن السؤال.

قوله: (وفيه نَظر) أي من وجهين:

أحدهما: أنَّـا نمنع الترادف؛ للقطع بتغاير المفهومات.

الثانـي: أنَّــا نمنعُ كون الإذن في لفظ إذنًا في لازمه؛ إذ قد يوهم إطلاق اللازم نقصًا فيمتنع، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الأنعام: ١٠٢، الرعد: ١٦، الزمر: ٦٢، غافر: ٦٢] يلزمه أنَّـه خالق القِرَدَة والخنازير، ولا شك في المنع من إطلاقه، وقد يمنع أيضًا كون الإذن في لفظٍ إذنًا في مرادفه؛ لاحتمال إيهام أحد المترادفين نقصًا دون الآخر.

قوله: (مثل صورَةِ إِنْسـان) تنبيه على أنَّ المراد بكلٍّ من الصورة والشـكل الهيئة التي يكون عليها الجسم، فعطف الشكل على الصورة تفسيري.

قوله: (يَعْني لَـيْس محـلًّا... إلخ) تفسيرٌ لقوله: **(ولا محدود ولا معدود)**.

قوله: (لِمَا في كلِّ ذَلِكَ مِنَ الاحتياج) أي إلى الأُخرى.

قوله: (وباعتبار انحلاله إليها متبعضًا ومتجزئًا) قد فرق بين التبعيض والتجزيء بأنه

(ولا مُتناهٍ) لأنَّ ذَلِكَ مِنْ صِفاتِ المَقاديرِ والأَعْداد.

(ولا يُوصَفُ بالماهيَّـة) أي المُجانَسةُ للأشياءِ، لأنَّ مَعْنى قَوْلنا ما هو؟ مِنْ أيِّ جِنْسٍ هو، والمُجانَسةُ تُوجِبُ التَّمايُـزَ عَنِ المُجانساتِ بفصولٍ مقوّمة، فيَلْزَمُ التَّركيب.

(وَلَا بالكَيْفِيَّـةِ) أيْ مِنَ اللَّوْن والطَّعْم والرَّائحةِ والحرارةِ والبُرودةِ والرُّطوبةِ واليَبوسَة وغيرِ ذَلِكَ مِمَّا هُوَ من صِفاتِ الأجسامِ وتوابعِ المزاجِ والتَّركيب.

(ولا يتمكَّنُ في مكانٍ) لأنَّ المكنَ عبارةٌ عن نفوذٍ بعدَ........................

لُوحظ في انحلال الشيء إلى أجزائه كونه مُتركبًا منها فهو مُتجزِّئ، وإلا فهو مُبعَّض.

قولـه: (ولا يُوصف [بالماهية][(١)]) قال في شـرح المقاصـد: وما ورد عن أبي حنيفة - رَحِمَهُ ٱللَّهُ - مـن أنـه يقـول: لله تعالى ماهيـة لا يعلمها إلا هو. ليس بصحيـح إذ لم يُوجد فـي كُتُبـه، ولـم ينقلـه أصحابـه العارفون بمذهبـه، ولو ثبت فمعنـاه أنه تعالى يعلم نفسـه بالمشـاهدة لا بدليـلٍ أو خبـر، أو أنَّ لـه أسـماء لا يعلمها غيره؛ لأن ما قد يقع سـؤالًا عن الاسم، قال الشيخ أبو منصور رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إن سألنا سائل عن الله: ما هو؟ قلنا: إن أردتَ ما اسـمه فالله الرحمٰن الرحيم، وإن أردتَ ما صفته فسـميعٌ بصيرٌ، وإن أردتَ ما فعله فخلق المخلوقـات، ووضع كل شـيء في موضعـه، وإن أردت ما ماهيته فهـو متعال عن المثال ولجنس».

قولـه: (فيَلْـزَمُ التَّركيب) أي من الجنس والفصل، ويرد عليـه أنَّ المراد بقولهم: من أي جنس؟ هو الجنس اللغوي، لا المنطقي، وأهل اللغة يُسـمُّون النَّوع الحقيقي كالبشـر جنسًـا، فلا يلزم أن يكـون لماهيته فصول مقومـة، وإنَّما تمتاز أفراده بالمشـخصات، فلا يلـزم التركـب من الجنـس والفصل، فلـو حذف قوله: **(بفصـولٍ مقوّمة)** ليكـون التركب

---

(١) بالأصل: المائية.

في بُعْدٍ آخرَ متحقِّق أو متوهَّمٍ يُسمُّونه المكان.

والبُعْـدُ عبـارةٌ عن امتدادٍ قائمٍ بالجسـمِ أو بنفسِـهِ عِنْد القائلينَ بوجـودِ الخلاء، واللهُ تعالى منزَّهٌ عَنِ الامتدادِ والمِقْدار، لاستلزامِهِ التجزُّؤ.

فإن قيل: الجوهرُ الفردُ متحيِّزٌ ولا بُعْدَ فيه، وإلَّا لكانَ مُتجزِّئاً.

قلنا: المُتَمَكِّنُ أخصُّ مِنَ المتحيِّز، لأنَّ الحيِّزَ هُوَ الفراغُ المتوهَّمُ الذي يشـغلُه شـيءٌ

صادقًـا بالتركـب مـن الفصل والجنس، وبالتركـب من الـذَّات والمشـخصات التي بها يحصل التمايز بين أفراد النوع لسلم عن الإيراد.

قوله: (في بُعْدٍ آخرَ متوهَّمٍ) إشـارة إلى مسـمَّى المكان عند المتكلمين، فإن المكان عندهم فراغ متوهم، وقوله: **(أو متحقق)** أي موجود، إشارة إلى مسمَّاه عند أفلاطون، فإنه عنده فراغ مُتحقق، وعند أرسـطو وأكثر الحكماء أنه السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظَّاهر من المحوي.

قولـه: (والبُعْـدُ عبـارةٌ عَـنِ امتدادٍ... إلـخ) حاصلـه: أنَّ البعد عنـد القائلين بوجود الخـلاء - وهو المتكلمـون - نوعان، وأما عند القائلين بالسـطح، فهو النوع الأول فقط، وحقيقة الخلاء أن يكون الجسـمان بحيث لا يتماسـان ولا بينهما ما يماسـهما، فيكون ما بينهما بعدًا موهومًا ممتدًّا في الجهات صالحًا؛ لأن يشغله جسم ثالث، وهو الآن خالٍ عن الشاغل، فهذا البُعد الموهوم عند هؤلاء قائم بنفسه.

قوله: (لِاسْتِلْزامه) أي لاستلزام الامتداد التجزّؤ، إذ لا امتداد إلا للمركب من أجزاء.

قولـه: (ولا بعد فيه) أي فلا يلزم من نفـي التمكُّن في حقِّ الباري تعالى نفي التحيز، كما لم يلزم ذلك في الجوهر الفرد.

قولـه: (قلنا: المُتمكِّن) بخلاف العكس، فـكان اللائق بالمصنف نفي التحيُّز؛ ليلزم منه نفي التمكن.

ممتدٌّ أو غيرُ ممتدٍّ، فما ذُكِرَ دليلٌ عَلَى عدمِ التمكُّنِ في المكان.

وأمَّا الدَّليلُ عَلَى عدمِ التحيُّزِ فَهُو أنَّه لَوْ تحيَّزَ فإما في الأزلِ فيلزمُ قِدَم الحيِّز، أو لا فيكونُ محلًّا للحَوادِث.

وأيضاً إمَّا أن يُساوي الحيِّز أو ينقصَ عنه، فيكونَ مُتناهياً، أو يزيدَ عَلَيْه فيكونَ متجزِّئاً.

وإذا لم يَكُنِ في مكانٍ لم يكنْ في جهةٍ لا علوٍّ ولا سفلٍ ولا غيرِهما، لأنَّهما إمَّا حدودٌ وأطرافٌ للأمكنةِ أو نفسُ الأمكنةِ باعتبارِ عروضِ الإضافةِ إِلَى شيء.

(ولا يَجْري عَلَيْه زمانٌ) ....

قوله: **(ممتدًّا)** أي كالجسم **(أو غيرُ ممتدٍّ)** وهو الجزء الذي لا يتجزَّأ، فإن قيل: تعريف الحيِّز هنا أوسع من تعريفه فيما سبق بأنه الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم، قلنا: إنما ذكر الجسم هناك لأن الكلام ثم في الأجسام - كما قدمناه - فهو تعريف لحيِّزٍ خاص، والتعريف الجامع هو المذكور هنا.

قوله: **(فيلزمُ قِدَم الحيِّز)** إنَّما يتجه بنا على وجود الحيز؛ وهو خلاف ما عرَّف الشارح الحيِّز آنفًا؛ من أنه فراغ مُتوهَّم - كما هو مذهب المتكلمين - إذ الفراغ المُتوهَّم عدم محض، والعدم لا يُوصف بقدم.

قوله: **(فيكونُ محلًّا للحوادث)** لأنَّ الحصول في الحيِّز كون، والكون موجودٌ عينيٌّ عند المتكلمين، والموجودات العينية حادثة، وبهذا التقرير يندفع ما أورد على الشارح من أنَّ التحيز أمر نسبي لا حادث.

قوله: **(إما أن يساوي الحيِّز أو ينقصَ أو يزيدَ)** لا يخفى أنَّه لا يتصور زيادة الشيء على حيِّزِه، ولا نُقصانه، فالترديد إنما هو لإظهار البطلان على كلِّ تقدير، وهذا الدليل إنما يتمشَّى على تناهي الأبعاد؛ إذ على القول بعدم تناهيها يُقال: يجوز مساواته الحيز الغير المتناهي. ويدفع حينئذٍ بأنه يلزم التجزُّؤ، لكن الكلام باعتبار لزوم التناهي.

قوله: **(أو نفسِ الأمكنةِ باعتبارِ عروضِ الإضافةِ إلى شيءٍ)** يشير إلى أنَّ الجهات بُعد

....

كونها حادثة بحدوث ذي الجهة أمور اعتبارية، فإنَّ الدَّار المبنيَّة بين الدَّارين عُلُوٌّ بالنسبة إلى ما تحتها، سُفْلٌ بالنسبة إلى ما فوقها، وجهة الفوق بالنسبة إلى الإنسان ما يُحاذي رأسه من فوقه، وجهة السفل ما يُحاذي رجله من تحتها، وفيما يمشي على أربع جهة الفوق ما يحاذي ظهره من فوقه وجهة السفل ما يحاذي قوائمه الأربع من تحتها، وإذا مشت النملة في السَّقف صَارَ مَا كان فوقًا لها حين مشيها على الأرض تحتًا وبالعكس، ولو كان كل حادث مستديرًا كالكرة لم تُوجد واحدة من الجهات الست، ومما يرد به على كل من أثبت جهة الفوقية له تعالى أنه لا تمدح فيها، فإنَّ الحارس فوق السلطان من حيث الصورة، والسلطان فوقه من حيث القهر والغلبة، وقد قيل من قبل من أثبتها: ما بال الكتب السماوية والأحاديث النبوية مُشعرة في مواضع لا تُحصى بثبوت [ذلك][(1)] الجهة من غير أن يقع في موضع منها تصريح بنفي ذلك مع أنَّ المقام مقام التصريح بنفيها، بل مقام التأكيد والتكرير، كما كررت الدلالة على وجود الباري - تعالى - ووحدته، وعلمه، وقدرته، وخفية المعاد وحشر الأجساد، وما بال العقلاء مع اختلاف أديانهم [وأربابهم][(2)]، يتوجَّهُون إلى جهة العلو عند الدعاء برفع الأيدي إلى السماء، وأجيب بأنَّ التنزيه عن الجهة مما تقصر عنه عقول العامَّة، فكان الأنسب في خطاباتهم، والأليق بدعوتهم إلى الحق الدلالة على عظمة الباري سبحانه بالألفاظ التي يتعارفونها، مع أنَّ البلغاء منهم يعلمون أنها استعارات، لا سيما مع التنبيه على التنزيه عن ظواهرها، بنحو قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١].

وأما رفع الأيدي إلى السماء، فلكونها موضع نزول الخيرات، وهبوط الوحي، وإنزال الغيث، وهو تعبد كوضع الجبهة على الأرض للسجود، واستقبال الكعبة للصلاة،

---

(١) هكذا بالأصل.

(٢) بالأصل: أرابهم. وهو خطأ والصواب ما أثبت.

لأن الزَّمانَ عندنا عبارةٌ عن متجدِّدٍ مقدَّر به متجدِّدٌ آخر، وعندَ الفلاسفةِ عنْ مقدارِ الحركة،

فالسَّـماء قبلة الدعاء، واستقبالها بالأيدي، كما أنَّ الكعبة قبلة الصلاة، واستقبالها بالوجه والصدر.

قوله: (**لأنَّ الزَّمان عندنا**) يعني الأشـعرية (**عبارةٌ عن متجدِّدٍ يقدر به متجدِّد**) عبارته في المقاصد: «متجدِّد معلوم يقدر به متجدد موهوم».

وعبارة شرح المواقف: «متجدد معلوم يُقدَّر به متجدد مبهم إزالة لإبهامه».

وعبارة صدر الشريعة، وشرح الطوالع: «مُقارنة متجدِّد موهوم لمتجدد معلوم إزالة للإيهام».

وبها عبر صاحب جمع الجوامع، فقال: والمختار مقارنة متجدد... إلخ.

ومثله الثلاثة بما تضمنه قولك: آتيك عند طلوع الشمس. فإنَّ طلوع الشمس معلوم، ومجيئـك موهـوم مبهم، فإذا قُرِنَ ذلـك الموهُوم المبهم بذلك المعلـوم زال إبهامه، وقد يتعاكس التقدير بين المتجدِّدَات بحسـب ما هو مُتصوَّر معلوم للمخاطب، فإذا قيل مثلًا: متى جاء زيد؟ يُقال: عند طلوع الشـمس. إن كان المخاطب الذي هو السَّـائل مستحضرًا لطلوع الشـمس، دون مجيء زيد، وإذا قال غيره: متى طلعت الشـمس؟ يقال: حين جاء زيد. لمن كان مستحضرًا لمجيء زيد دون طلوعها.

قوله: (**وعندَ الفَلاسفةِ**) ما حكاه عنهم: «من أنَّ الزمان مقدار حركة الفلك الأعظم»، هو قول أرسطو وأتباعه منهم.

وقالت طائفة منهم: «الزمان هو الفلك الأعظم».

وطائفة أُخرى: «أنه حركة الفلك الأعظم».

وقـال جمـع منهم: «الزمـان جوهر مجرد» أي أمـر قائم بذاته مُجرَّد عـن المادة، ثم اختلف هؤلاء، فقال أفلاطون ومن تبعه أنه: «ممكنٌ يقبل العدم».

واللهُ تعالى منزَّهٌ عن ذَلِكَ.

واعْلَـمْ أنَّ مـا ذكره مِنَ التنزيهـات بعضُها يُغْني عَنِ البعـض، إلا أنَّـه حاولَ التَّفصيلَ والتوضيـحَ في ذَلِكَ قضاءً لحقِّ الواجبِ في بابِ التَّنزيه، وردًّا عَلَى المُشـبِّهةِ والمُجسِّـمةِ وسـائرِ فِـرَقِ الضـلالِ والطُّغيـانِ بأبلغِ وجـهٍ وآكده، فلم يُبـالِ بتكريـرِ الألفـاظِ المُترادِفةِ والتصريحِ بما علم بطريقِ الالتزام.

ثُـمَّ إنَّ مبنـى التَّنـزيـهِ عمَّا ذكرت عَلَى أنهـا تنافي وجوبَ الوجودِ لِمَا فيها من شـائبةِ الحدوثِ والإمكانِ عَلَى ما أَشَرْنا إليه، ....

وذهب آخرون إلى أنه لا يقبل العدم لذاته، فيكون واجبًا بالذات.

والذي حكاه الشارح هو المشهور من مذاهبهم، فلذا أقتصر عليه.

قولـه: (**واللهُ تعالـى مُنَـزَّهٌ عن ذلك**) فلـم يزل - تعالى - ولا زمـان ولا مكان، وقول المتكلميـن: متجـدد. يصـرح بذلك، وأمَّا الفلاسـفة، فإنهـم وإن قالوا فـي الفلك بالقدم الزَّماني، فقد أقروا باحتياجه إلى الواجب تعالى.

قولـه: (**فلم يُبالِ بتكريرِ الألفـاظِ المُترادِفة**) كمُتبعِّض ومُتجزِّئ بناءً على عدم الفرق بينهمـا، والتصريـح بمـا علم بالتزام؛ كقولـه: (**ولَا مَعْدود**) مـع قولـه: (**أوّلًا الواحد**) فإن الوحـدة يلزمها سـلب العدم، وكقوله: (**ولا مصوّر**) مع قوله أنـه لا يُوصف بالكيفية، فإن سـلب الصورة، وسلب الكيفية مُتلازمان، وكذا سلب الحدود مع سلب التناهي، وسلب التركب مع سلب التبعض والتجزُّؤ، وسلب الحيِّز مع سلبهما.

قوله: (**عمَّا ذكرت**) أي عن الأشياء التي ذكرت.

قولـه: (**على ما أشَـرْنا إليه**) يعني الإشـارة بقوله في الاسـتدلال للتنزيه عن الصورة والحـدِّ والعـدِّ، والتبعُّـض والتجـزُّؤ والتركـب لمـا فـي كلِّ ذلك مـن الاحتيـاج المنافي للوجوب، ويصح أن يُريد إشارته بذلك، وبما تقدم في استدلاله للتنزيه عن العرض وعن الجسم وعن الجوهر ولسائر ما ذكره من التنزيهات.

لا عَلَى ما ذهبَ إليه المشايخُ من أنَّ مَعْنى العرض بحسبِ اللُّغةِ ما يمتنعُ بقاؤه ومَعْنى الجوهرِ ما يتركَّبُ عنه غيرُه ومَعْنى الجسم ما تركَّبَ هُوَ من غيرهِ بدليلِ قولِهم: هذا أَجْسمُ مِنْ ذاك، وأنَّ الواجبَ لو تركَّبَ فأجزاؤه إما أن تتَّصِفَ بصفاتِ الكمالِ فيلزمَ تعدُّدُ الواجب أو لا فيلزم النَّقصُ والحدوث.

وأيضاً إما أن يكونَ عَلَى جميعِ الصُّورِ والأشكالِ والكيفياتِ والمقاديرِ فيلزمَ اجتماعُ الأضداد أو عَلَى بعضِها فيلزمَ وهي مستويةُ الأقدام في إفادةِ المَدْحِ والنّقصِ وفي عدمِ دلالةِ المُحْدثاتِ عليه، فيفتقرُ إِلَى مخصَّصٍ ويدخلُ تحتَ قُدْرة الغير، فيكونُ حادثاً، بخلافِ مثلِ العِلْمِ والقُدْرة فإنَّها صفاتُ كمالٍ تدلُّ المحدثاتُ عَلَى ثبوتِها، وأضدادُها صفاتُ نقصانٍ لا دلالةَ عَلَى ثبوتها لأنَّها تمسّكاتٌ ضعيفةٌ توهِنُ عقائدَ الطالبين وتوسِّعُ مجالَ الطَّاعنين..

قوله: (**لا على ما ذهبَ إليه المشايخ**) عطفٌ على قوله: (**على أنها تُنافي وُجوبَ الوجود**)، وقوله: (**لأنها تمسُّكاتٌ ضعيفة**) استدلال لنفي بنائها على ما ذهب إليه المشايخ، وما بينهما تفصيل لما ذهب إليه المشايخ، وحاصله: تشنيعٌ على صاحب العُمدة وغيره ممَّن بناها على ذلك.

قوله: (**وأنَّ الواجِبَ**) عطف على (**أنَّ مَعْنى العَرْض**) فهو من مانعي البناء عليه؛ أعني ما ذهب إليه المشايخ، فإنهم تمسَّكُوا بالدَّليل الأوَّل في انتفاء التركُّب، وبالثاني في انتفاء الكيفيَّة.

قوله: (**إما أن تتَّصِفَ**) أي الأجزاء (**بصفاتِ الكَمال**) بأن يقوم بكلِّ جزءٍ منه علم وقدرة وحياة مُغايرة لما قام بالآخر، فيكون كل واحدٍ من أجزائه مُستقلًّا بكلِّ واحدةٍ من صفات الكمال، فيلزم تعدُّد الواجب.

قوله: (**لأنها تمسّكاتٌ ضعيفة**) أمَّا ضعف الأوَّل والثاني والثالث، فلأن ما ادعوا أنه معنى العرض والجوهر والجسم لغة ممنوع، وما استندوا إليه في تفسير الجسم من

زعماً مِنْهم أنَّ تِلْك المطالبَ العاليةَ مبنيَّـةٌ عَلَى أمثالِ هذه الشُّبهةِ الواهية.

واحتجَّ المخالفُ للنُّصوصِ الظاهرة في الجهةِ والجسـميَّـةِ والصُّورةِ والجوارحِ بأنَّ كلَّ موجودين فرضاً لا بدَّ أنْ يكونَ أحدُهما متَّصلاً بالآخرِ مماسًّا له أو مُنْفَصِلاً عنه، مُبايناً فـي الجهة، واللهُ تعالى لَيْس حـالًّا ولا محلًّا للعالم، فيكون مُبايناً للعالم في جهة، فيتحيَّـز فيكونُ جِسْماً أو جزءَ جسمٍ مصوَّراً مُتناهياً.

والجوابُ عنه: أنَّ ذلك ....

قول القائل: هذا أجسم. قد سبق في الشرح عند قوله: (**أمَّا مركب**) وهو الجسم ما فيه من أجسم من الجسامة، وهي صفة، والكلام في الجسم الذي هو اسم لا صفة.

وأمـا الرابـع؛ وهو دليلهـم على انتفاء التركيـب، فلأنـّا نجيب على الثاني من شـقي الترديـد بمنـع لـزوم النقض والحدوث مُسـتندين إلى أنه يجـوز قيام الصِّفَـة الواحدة من صفات الكمال بالمجموع من حيث هو مجموع، لا بكل جزء، فلا يلزم ما ذكر من النقص والحدوث، أمَّا كون التركيب يقتضي الافتقار، فينافي الوجوب فلدليل آخر.

وأمـا الخامس: وهـو دليلهم على انتفـاء الكيفية، فلأنـَّا نُجيبُ عن الثاني من شـقي الترديـد أيضًا، بمنع كون الصور والكيفيات مسـتوية الأقـدام، بل بعضها أولى وأقوى في إفادة المدح، كما يشـير إليـه قوله تعالـى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿٤﴾﴾ [التين: ٤] وبمنـع لزوم الافتقار إلى مخصص سـوى ذاته، بل المخصـص هو ذاته، فلا يدخل تحت قُدرة غيره، فلا يكون حادثًا.

قولـه: (زعمًا منهم) أي من الطَّاعنين، ويصح عـود الضمير إلى الطَّاعنين والطَّالبين جميعًـا، فإن الطَّالب إذا زعم - أي ظن - أنَّ تلك الشُّـبه هـي مبنى تلك المطالب، فأبدى لـه الطَّاعن خللها وهنـت عقيدته، وإذا احتجَّ بها محتج اتسـع للطَّاعن مجال الطعن على عقيدة المحتج زعمًا من الطَّاعن أنَّ مبناها ما أبداه المحتج فقط.

قولـه: (احتـجَّ المخالف بالنُّصوص الظاهـرة... إلخ) هي كثيرة جـدًّا، فمن الظاهر

....

في الحجة قوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠]، ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦]، ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]، ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج: ٤]، ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠]، ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ [آل عمران: ٥٥]، وأحاديث كثيرة.

ومن النصوص الظاهرة في الجسمية: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ [البقرة: ٢١٠]، ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ۝٢٢﴾ [الفجر: ٢٢]، وحديث الصحيحين والسنن[١]: «ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء الدنيا».

ومن الظَّاهرة في الصورة حديث البخاري[٢]: «إنَّ الله خلق آدم على صورته[٣]».

---

(١) أخرجه البخاري (١/ ٣٨٤، رقم ١٠٩٤)، ومسلم (١/ ٥٢١، رقم ٧٥٨) وأبو داود (٢/ ٣٤، رقم ١٣١٥)، والترمذي (٥/ ٥٢٦، رقم ٣٤٩٨) وقال: حسن صحيح. وابن ماجه (١/ ٤٣٥، رقم ١٣٦٦). وأخرجه أيضًا: عبد الله بن أحمد في السنة (٢/ ٤٨٠، رقم ١١٠٢).

(٢) أخرجه البخاري (٢/ ٩٠٢، رقم ٢٤٢٠).

(٣) قال الحافظ في الفتح (٥/ ١٨٣): اخْتُلِفَ فِي الضَّمِيرِ عَلَى مَنْ يَعُود؟

فَالْأَكْثَرُ عَلَى أَنَّهُ يَعُودُ عَلَى الْمَضْرُوبِ، لِمَا تَقَدَّمَ مِنَ الْأَمْرِ بِإِكْرَامِ وَجْهِهِ، وَلَوْلَا أَنَّ الْمُرَادَ التَّعْلِيلُ بِذَلِكَ، لَمْ يَكُنْ لِهَذِهِ الْجُمْلَةِ ارْتِبَاطٌ بِمَا قَبْلَهَا.

وَقَالَ الْقُرْطُبِيُّ: أَعَادَ بَعْضُهُمُ الضَّمِيرَ عَلَى اللهِ مُتَمَسِّكًا بِمَا وَرَدَ فِي بَعْضِ طُرُقِهِ: «إِنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ»، قَالَ: وَكَأَنَّ مَنْ رَوَاهُ أَوْرَدَهُ بِالْمَعْنَى، مُتَمَسِّكًا بِمَا تَوَهَّمَهُ، فَغَلِطَ فِي ذَلِكَ.

وَقَدْ أَنْكَرَ الْمَازِرِيُّ وَمَنْ تَبِعَهُ صِحَّةَ هَذِهِ الزِّيَادَةِ، ثُمَّ قَالَ: وَعَلَى تَقْدِيرِ صِحَّتِهَا، فَيُحْمَلُ عَلَى مَا يَلِيقُ بِالْبَارِي سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.

قلت: الزِّيَادَةُ أَخْرَجَهَا ابن أَبِي عَاصِمٍ فِي السُّنَّةِ، وَالطَّبَرَانِيُّ مِنْ حَدِيثِ بن عمر بِإِسْنَاد رِجَالُهُ ثِقَاتٌ، وأخرجها ابن أَبِي عَاصِمٍ أَيْضًا مِنْ طَرِيقِ أَبِي يُونُسَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ بِلَفْظٍ يَرُدُّ التَّأْوِيلَ الْأَوَّلَ، قَالَ: مَنْ قَاتَلَ فَلْيَجْتَنِبِ الْوَجْهَ، فَإِنَّ صُورَةَ وَجْهِ الْإِنْسَانِ عَلَى صُورَةِ وَجْهِ الرَّحْمَنِ».

فَتَعَيَّنَ إِجْرَاءُ مَا فِي ذَلِكَ عَلَى مَا تَقَرَّرَ بَيْنَ أَهْلِ السُّنَّةِ، مِنْ إِمْرَارِهِ كَمَا جَاءَ، مِنْ غَيْرِ اعْتِقَادِ تَشْبِيهٍ، =

وَهْـمٌ محـضٌ وحُكْمٌ عَلَى غيرِ المَحْسـوسِ بأحكامِ المَحْسـوس، والأَدِلَّـةُ القطعيَّـةُ قائمةٌ عَلَى التَّـنْـزيهات ....

ومـن الظاهرة في الجوارح قولـه تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمٰـن: ٢٧]، ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتـح: ١٠]، وحديـث مسـلم(١): «إنَّ قلوب بني آدم كلهـا كقلبٍ واحدٍ بين أصبعين من أصابع الرحمٰن»، وسيأتي تأويلها.

قولـه: (وهـم محـض) أي من الأحـكام الوهمية، وحكـم الوهم لا يقبـل فيما ليس

= أَوْ مِنْ تَأْوِيلِهِ عَلَى مَا يَلِيقُ بِالرَّحْمَنِ جَلَّ جَلَالُهُ.

وَسَيَأْتِي فِي أَوَّلِ كِتَابِ الِاسْتِئْذَانِ مِنْ طَرِيقِ هَمَّامٍ عَنْ أَبِي هُرَيْـرَةَ رَفَعَهُ: «خَلَقَ اللهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ.. الْحَدِيثَ».

وَزَعَمَ بَعْضُهُمْ أَنَّ الضَّمِيرَ يَعُودُ عَلَى آدَمَ، أَيْ: عَلَى صِفَتِهِ، أَيْ: خَلَقَهُ مَوْصُوفًا بِالْعِلْمِ الَّذِي فَضَلَ بِهِ الْحَيَوَانَ، وَهَذَا مُحْتَمِلٌ.

وَقـد قَالَ الْمَازِرِيّ: غَلِطَ ابـنُ قُـتَيْبَةَ، فَأَجْرَى هَذَا الْحَدِيثَ عَلَى ظَاهِـرِهِ، وَقَالَ: صُورَةٌ لَا كَالصُّورِ، انْتَهَى.

وَقَالَ حَرْبٌ الْكَرْمَانِيُّ فِي كتاب السّنة: سَمِعتُ إِسْحَاقَ بن رَاهْوَيْهِ يَقُولُ: صَحَّ أَنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ.

وَقَالَ إِسْحَاقُ الْكَوْسَجِ: سَمِعْتُ أَحْمَدَ يَقُولُ: هُوَ حَدِيثٌ صَحِيحٌ.

وَقَـالَ الطَّبَـرَانِيُّ فِي كِتَابِ السُّـنَّةِ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ أَحْمَدَ بْـنِ حَنْبَلٍ قَالَ: قَالَ رَجُلٌ لِأَبِي: إِنَّ رَجُلًا قَالَ: خَلَقَ اللهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ، أَيْ: صُورَةِ الرَّجُلِ، فَقَالَ: كَذَبَ، هُوَ قَوْلُ الْجَهْمِيَّةِ، انْتَهَى.

وَقَـدْ أَخْرَجَ الْبُخَـارِيُّ فِي الْأَدَبِ الْمُفْرد، وَأحمد من طَرِيق بن عَجْلَانَ عَنْ سَـعِيدٍ عَـنْ أَبِي هُرَيْـرَةَ مَرْفُوعًـا: «لَا تَقُولَـنَّ قَبَّـحَ اللهُ وَجْهَـكَ، وَوَجْهَ مَنْ أَشْـبَهَ وَجْهَكَ فَـإِنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَـى صُورَتِهِ»، وَهُـوَ ظَاهِـرٌ فِي عَوْدِ الضَّمِيرِ عَلَى الْمَقُولِ لَهُ ذَلِك. وَكَذَلِـكَ أخرجه ابن أَبِي عَاصِمٍ أَيْضًا مِنْ طَرِيقِ أَبِـي رَافِعٍ عَنْ أَبِـي هُرَيْـرَةَ بِلَفْظِ: «إِذَا قَاتَـلَ أَحَدُكُمْ فَلْيَجْتَنِبِ الْوَجْهَ، فَـإِنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَةِ وَجْهِهِ». أ. هـ

(١) أخرجه مسـلم (٤/ ٢٠٤٥، رقـم ٢٦٥٤) والدارقطني في الصفـات (١/ ٢٧، رقم ٢٩). وأخرجه أيضًا: ابن أبي عاصم في السنة (١/ ١٠٠، رقم ٢٢٢).

فيجبُ أن يفوَّضَ عِلْمُ النُّصوصِ إلَى اللهِ تَعالى عَلَى ما هُوَ دَأْبُ السَّلف، إيثاراً للطريق الأَسْلم، أو يؤوَّلُ بتأويلاتٍ صحيحةٍ عَلَى ما اختارَهُ المتأخِّرونَ دَفْعاً لمطاعنِ الجاهلين وجذباً لطبعِ القاصرين، سُلوكاً للسبيلِ الأحكم.

بمحسوس؛ لأن القوَّة الوهمية إنما تدرك المعاني المتعلقة بالصُّور المحسوسة، لكنها قد تشبه بالأوليات، فيحسب أنها منها.

قوله: (فيجب أن يفوَّض عِلْمُ النُّصوص) أي علم معانيها تفصيلًا إلى الله، كما هو طريقة السَّلف في المتشابهات.

قوله: (أو يُؤوَّل بتأويلاتٍ صَحيحة) هي طريقة الخلف، والطريقتان مُتَّفقتان على التنزيه عن المعنى الظَّاهر للفظ، غير أنَّ طريقة السلف التأويل الإجمالي، فينزهون عن الظاهر، ويفوضون على معانيها مُفصَّلة إلى الله تعالى، كما هو رأي من يقف على **(إلا الله)** وعليه أكثر السلف، وطريقة الخلف التنزيه مع التعرُّض للتأويل تفصيلًا، والحاصل على التأويل إجمالًا أو تفصيلًا، هو أنَّ المتشابه لا يُعارض المحكم، فيحمل على ما يُوافق المحكم الذي هو أصل الكتاب يرجع إليه مُتشابهه، وأيضًا فالأدلة النقلية لا تُعارض القواطع العقلية التي لا تقبل التأويل، فترد النقلية إلى ما يُوافق العقلية؛ لأن العقلية أصل للنقلية؛ لتوقف النقلية على ما يتوقف على العقل من معرفة وجود الباري سبحانه، وكونه فاعلًا مُختارًا مرسلًا للرسل ومعرفة المعجزة؛ إذ لو رجح النقل بأن صدق لزم تكذيب العقل الذي تصديقه أصل تصديق النقل، وذلك يستلزم تكذيب النقل الذي هو فرعه، فيؤدِّي تصديق النقل إلى تكذيبه، وذلك جمع بين النقيضين.

قوله: (بضبع) الضبع بفتح الضاد المعجمة، وسكون الموحدة: العضد.

قوله: (إيثاراً للطَّريقِ الأَسْلَم)، وقوله: **(سلوكًا للسَّبيلِ الأَحْكَم)** إشارة إلى طريق التلميح إلى ما اشتهر على الألسنة اشتهار المثل السائر من قولهم: طريق السلف أسلم، وطريق الخلف أحكم؛ يعني أكثر إحكامًا أي إتقانًا بالنسبة إلى دفع الشبه عن العقيدة، وقد وقع في عبارة بعضهم: وطريق الخلف أعلم. بدل أحكم؛ أي أحوج إلى مزيد علم،

(ولا يُشْبِهُهُ شيءٌ) أيْ لا يُماثِلُه.

وهي أولى بالنسبة إلى الأدب مع السلف، وفي قوله: أعلم. مجاز مرسل من إطلاق اسم المسبب مرادًا به السبب؛ لأن المعنى الحقيقي للأعلم هو الأزيد علمًا، والأحوجية سبب مُفْضٍ لأن يصير الأحوج أعلم، وفي إسناده إلى التأويل الذي هو مذهب الخلف مجاز في الإسناد من إسناد ما للمسبب إلى السبب، أيضًا فإنَّ الأحوج إلى مزيد علم هو من يُؤوِّل لا التأويل، والتأويل سبب الأحوجية، وقد أوَّلوا الفوقية بالتعالي في العظمة لا في المكان، و(**من في السماء**) بأنَّ المراد حُكمه وسلطانه، أو ملك من ملائكته مُوكَّلٌ بالعذاب لمستحقيه، و(**الاستواء**) بالاستيلاء كما سيأتي، و(**العروج إليه**) بالرقي إلى محل عبادتهم إيَّاه، و(**صعود الكلم الطيِّب**) مجاز عن قبوله، أو المراد صُعُود الكرام الكاتبين به إلى السَّماء التي هي محل عرضهم الأعمال، و(**رافعك إليَّ**) معناه: إلى محل كرامتي ومفر ملائكتي، و(**إتيانه تعالى**) إتيان عذابه، و(**نزول**) الرَّب معناه نزول رحمته أو أمره بالقول على لسان ملك من ملائكته، وأمَّا حديث البخاري، فقد رواه مسلم مُطوَّلًا بلفظٍ يُنبِئ عن أنه لا يحتاج إلى تأويل، وإنما روي مُختصرًا، فأوهم ما يحوج إلى التأويل، ولفظ رواية مسلم[1]: «إذا قاتل أحدكم أخاه، فَلْيَجْتَنِبْ الوجه، فإنَّ الله تعالى خلق آدم على صورته». إذ الضمير للأخ أو لوجه الأخ ﴿وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ﴾ أي ذاته، وتؤوَّل اليد بما سيأتي، و(**كون القلوب كقلب واحد بين أصبعين**) تمثيلٌ لتمام الاقتدار على تصريفها، واعلم أنَّ كلام إمام الحرمين في الإرشاد يميلُ إلى طريق التأويل، وكلامه في الرسالة النظامية معرج باختيار طريق التفويض، وكأنه رجع إلى ذلك لتأخُّر الرِّسالة، ومقال الشيخ عز الدين بن عبد السلام إلى طريقة التأويل، فقال في بعض فتاويه: «طريقة التأويل بشرطها أقربهما إلى الحق».

وتوسط الشيخ أبو الفتح ابن دقيق العيد، فقال: «إن كان التأويل قريبًا على ما يقتضيه

---

(١) أخرجه مسلم (٤/ ٢٠١٧، رقم ٢٦١٢).

....

لسان العرب لم ينكره، وإن كان بعيدًا توقفنا عنه، وآمنَّا بمعناه على الوجه الذي أُريد به مع التنزيه».

ثم مثل الأول بقوله تعالى حكايةً: ﴿يَٰحَسۡرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٦]. قال: «فتحمله على حقِّ الله، أو ما يجب له أو قريب من هذا المعنى ولا نتوقف فيه، وكذلك (**كون القلوب بين أصبعين من أصابع الرحمٰن**) نحمله على أنَّ إرادات القلب واعتقاداته مُصرَّفة بقُدرة الله، وما يُوقعه في القلوب» انتهى.

وكلام شيخنا العلامة ابن الهمَّام الحنفي في عقيدته المُسمَّاة بالمسايرة يقتضي توسُّط أخص من هذا التوسط، فإنه بعد أن تكلَّم في الاستواء ذكر حاصل الكلام، وحاصله: وجوب الإيمان بأنه استوى على العرش مع نفي التشبيه، فأمَّا كون المراد أنه استيلاؤه على العرش فأمر جائز الإرادة؛ إذ لا دليل على إرادته عينًا، فالواجب عينًا ما ذكرنا؛ أي من أنَّه ليس كاستواء الأجسام على الأجسام من التمكُّن والمماسة والمحاذاة، قال: وإذا خِيفَ على العامَّة عدم فهم الاستواء إذا لم يكن بمعنى الاستيلاء إلا بالاتصال ونحوه من لوازم الجسمية، وأن لا ينفوه فلا بأس بصرف فهمهم إلى الاستيلاء، وأنه قد ثبت إطلاقه وإرادته لغة في قوله: قد استوى بشر على العراق. وقوله:

فلمَّا علونا واستوينا عليهم ... جعلناهم صرعى لنسر وطائر

وعلى نحو ما ذكرنا، كل ما ورد مما ظاهره الجسمية في المشاهد كالأصبع واليد يجب الإيمان به، فإن اليد، وكذا الأصبع وغيره صفة له لا بمعنى الجارحة، بل على وجهٍ يليقُ به، وهو سبحانه أعلم به، وقد تُؤول اليد والأصبع بالقدرة والقهر واليمين في قوله: «الحجر الأسود يمين الله في الأرض»[1] على التشريف والإكرام لما ذكرنا من صرف فهم العامَّة عن الجسمية، وهو ممكن أن يُراد، ولا نجزم بإرادته خصوصًا على قول أصحابنا

(١) رواه ابن الجوزي في «مثير العزم الساكن» (ص: ١٤٧)، والأزرقي في «أخبار مكة» (١/ ٣٢٥).

أَمَّـا إذا أُرِيـدَ بالمماثلةِ الاتِّحادُ في الحقيقةِ فظاهرٌ أنَّــه لَيْس كذلك، وأمَّا إذا أُرِيدَ بها كونُ الشـيئين بحيثُ يسـدُّ أحدُهما مسـدَّ الآخر، أي يصلحُ كلٌّ لِمَا يصلحُ له الآخر، فلأنَّ شيئاً مِنَ المَوْجودات لا يسدُّ مسدَّه في شيءٍ مِنَ الأوصاف، فإنَّ أوصافَـه مِنَ العِلْم والقُدْرة وغير ذَلِكَ أجلُّ وأعلى ممَّا في المخلوقاتِ بحيثُ لا مُناسبةَ بينهما.

قـال في البداية: إن العِلْمَ منَّـا موجودٌ وعَرَضٌ ومُحْدَثٌ وجائـزُ الوجودِ ومتجدِّدٌ في كلِّ زمان، فلو أثبتنا العِلْمَ صفةَ للهِ لكانَ مَوْجوداً ....

أنه من المتشـابهات، وحكم المتشـابه انقطاع رجاء معرفة المـراد منه في هذه الدار، وإلا لكان قد علم. انتهى.

وملخـص ذلك كله: ابـن دقيق العيد توسَّـطَهُ باعتبار قرب التأويل وبُعـده لغةً، وإن كلام شـيخنا يقتضي التوسـط في القريب بين أن تدعو الحاجة إليه لخلل في فهم العوام، وبين أن لا تدعو لذلك.

قوله: (**أمَّا إذا أُريدَ بالمماثلةِ الاتِّحادُ في الحقيقةِ**) وهو معنى ما سيأتي عن الأشعري، فـإنَّ المماثلة عنده المشـاركة في جميع الصفات النفسـية، وهو المـراد بقول أبي المعين فـي حكايته عنه المسـاواة مـن جميع الوجوه، وخالفه فـي ذلك قدمًا المعتزلـة كالجبَّائِي وابنه، فقالوا: المماثلة هي المشـاركة في أَخَصِّ صِفَات النَّفس، فمماثلة زيدٍ لعمرو عنده مشاركته إيَّاه في الحيوانية والناطقية، وعندهم مشاركته إيَّاه في الناطقية فقط.

قولـه: (**فَظاهـرٌ**) أي أنه لا مماثل له - تعالى - في حقيقته؛ لأن ذلك يسـتلزم التعدُّد المحال.

قولـه: (**وأمَّـا إذا أُريدَ بها كونُ الشـيئين بحيثُ يسـدُّ أحدُهما مسـدَّ الآخـر**) أي كما سـيأتي عـن أبي المعين النسـفي قول صاحب البدايـة: «فلو أثبتنا العلم صفـة لله». تعبيره بــ (**لـو**) منتقد، وظاهره من الدلالة علـى الامتناع غير مُراد، بل مـراده من (**لو**) هنا مجرد الرَّبـط، فهـي بمعنى (**متى**)، أو بمعنى (**إذا**) في قول الإمام الشـافعي: «القدرية لو سـلموا

وصِفَـةً وقديماً وواجبُ الوجودِ دائماً مِنَ الأزلِ إِلَى الأبد، فلا يُماثلهُ علمُ الخلقِ بوجه مِنَ الوجوه، هذا كلامه.

فقـد صـرَّحَ بـأنَّ المُماثلةَ عِنْدنا إنَّمـا تثبتُ بالاشـتراكِ في جميعِ الأوصـافِ حَتَّى لو اختلفا في وَصْفٍ واحدٍ انتفَتِ المُماثلة.

قال الشَّيْخ أبُـو المعين في التبصرة: إنَّا نجدُ أَهْلَ اللُّغة لا يمتنعونَ مِنَ القولِ بأنَّ زيداً مثل لعمرٍو في الفقه إذا كان يُساويه فيه ويسدُّ مسدَّه في ذَلِكَ الباب، وإنْ كانَ بينَهما مخالفةٌ بوجوهٍ كثيرة، وما يقوله الأَشْعَرِيّة من أنَّـه لا مُماثلةَ إلا بالمساواةِ من جميعِ الوجوهِ فاسدٌ، لأن النبيَّ ﷺ قال: ....

العلم خصموا». إذ لم يرد الإمام الشافعي أنهم ينفون العلم، وحق العبارة أن يُقال: العلم الذي يُوصف به المخلوق موجود، وعرض... إلخ.

وعلم الخالق سبحانه موجود وصفة وقديم... إلخ.

وقوله: (وصِفَة) أي لا عرضًا؛ قول صاحب البداية: «فلا يُماثله علم الخلق بوجه من الوجـوه»، إن قيـل: قد وصف هو كلًّا من علم الخالـق تعالى وعلم المخلوق بأنه موجود ويقتضـي تماثلهمـا في الوجود، قلنـا: لا تماثل بينهما إلا في إطـلاق لفظ الوجود، لا في معناه؛ لأن معنى وجود العلم في حقِّهِ تعالى اتصافه به على ما يليق به أنه من الأزلية، وهي عدم الافتتاح، والأبدية وهي عدم الانتهاء، وعدم قبول الانتفاء، ومعناه في حقِّ المخلوق اتصافه به على ما يليق به من الافتتاح والانتهاء وقبول الانتفاء.

قولـه: (وقَـدْ صَـرَّحَ) أي صاحـب البداية فـي محل آخر منهـا بما سـيأتي معناه عن الأشـعري من حكاية أبي المعين عنه، وهذا التصريح يُناقض قوله: فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه إذ يُفهم منه أنَّ الاشتراك في بعض الوُجوه كافٍ في المماثلة، وسيجيء في كلام الشـارح التوفيق بينهما، وقد وقع في بعض نُسَـخِ الشَّـرح، فقد صرَّحَ بالفاء بدل الـواو، فاعتمـده بعض مـن كتب على الشـرح، وزعم أنهـا لتفريع التصريـح على الكلام المحكي عن البداية، وأنه يتضمَّن التصريح بما ذكر، ولا يخفى أنه لا تصريح بذلك فيه.

الحِنْطـةُ بالحِنْطـةِ مِثْلاً بمثل، وأرادَ الاسـتواءَ به في الكَيْلِ لا غيـرَ وإن تفاوتَ الوزنُ وعددُ الحبَّاتِ والصَّلابةُ والرَّخاوة.

والظاهـرُ أنَّــه لا مُخالفـة، لأن مُرادَ الأَشْـعَرِيّ المسـاواةُ مـن جميعِ الوجـوهِ فيما به المُماثلةُ كالكَيْلِ مَثلاً.

وعلـى هـذا ينبغـي أن يُحْمـلَ كلامُ البدايةِ أيضـاً، وإلَّا فاشـتراكُ الشـيئين في جميعِ الأوصافِ ومساواتهما من جميعِ الوجوهِ يدفع التعدُّد، فكيفَ يُتصوَّر التماثل؟!

(ولَا يَخْرجُ عن عِلْمهِ وقُدرتهِ شـيءٌ) لأنَّ الجهلَ بالبعضِ والعجزِ عَنِ البَعْضِ نقصٌ وافتقـارٌ إِلَى مخصِّص؛ مع أنَّ النُّصوصَ القطعيةَ ناطقةٌ بعمومِ العِلْمِ وشـمولِ القُدْرة، فهو بكلِّ شيءٍ عليم وعلى كلِّ شيءٍ قدير، ....

قولـه: (**الحِنْطـة بالحِنْطـةِ مِثْـلاً بمثلٍ**) هو طـرفٌ من حديـثٍ وَرَدَ بألفاظٍ مـن طُرُقٍ مُتعدِّدَةٍ منها في مسلم[1] من حديث أبي هريرة: «التمر بالتمر، والحنطة بالحنطة، والشعير بالشعير، والملح بالملح مثلًا بمثل، يدًا بيد، فمن زاد أو استزاد فقد أربى».

قوله: (**والظَّاهر... إلخ**) هو توفيق الشَّارح الذي قدَّمنا ذكره، وبه يرتفع الخلاف بين الأشعري وأبي المعين.

قوله: (**يَدْفعُ التَّعدُّد**) لا من أوصاف كل منهما أنه لا يغاير نفسه، فلو لم يغايره الآخر ارتفع التعدد.

قولـه: (**لأنَّ الجهـلَ بالبَعْضِ أو العجزِ عن البَعْض نقـصٌ وافتقارٌ إلى مُخصِّص**) أي يُخصِّـص تعلُّق العلم بذلك البعض دون البعض الآخـر، وتعلق القدرة كذلك، وقد أورد عليـه أنه يجـوز أن يكون بعض الأمـور غير قابل لتعلُّـق العلم؛ كالممتنعات بالنسـبة إلى القدرة.

---

(١) أخرجـه مسـلم (٣/ ١٢١١، رقـم ١٥٨٨)، والنسـائي (٧/ ٢٧٣، رقـم ٤٥٥٩). وأخرجـه أيضًا: البيهقي (٥/ ٢٨٢، رقم ١٠٢٨٣).

لا كَما يزعُمُ الفلاسفة أنَّـه لا يَعلمُ الجزئيّات ....

والجواب: أنَّ مُجرَّد التجويز العقلي لا اثر له في مُقابلة الدليل، والذي يوضح المقام تأمُّل الفرق بيـن تعلُّق العلم وتعلق القدرة، فإنَّ تعلُّق القدرة بشـيء يؤثِّر حدوث الوجود الخارجي له، وقد قام البرهان العقلي القطعي على أنَّ كُلًّا من الواجب والمستحيل لا يقبل ذلـك، فخص به عموم الدليل النقلي، وهـو قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٨٤﴾﴾ [البقرة: ٢٨٤].

والعلم تعلقه الانكشـاف الأزلـي الأبدي، وقد قام الدليل النقلي على شُـمُوله لكلِّ شيء، وهو قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٨٢﴾﴾ [البقرة: ٢٨٢] ولا مُعارض له من العقـل، ومجرَّد التجويـز العقلي لا يصلح مُعارضًا حتى يخصـص لأجله العموم، وأيضًا فعـدم العلم في الشَّـاهد إمَّا للبسٍ واشـتباهٍ، وإمَّا لعدم تناهٍ، وهو فـي كلٍّ من حالتيه نقصٌ مسـتحيل على الباري - سـبحانه - ومن ادَّعى أمـرًا ثالثًا، فليبينه؛ ليُتكَلَّـم فيه، وأيضًا فلا واسطة بين العلم والجهل لغةً ولا عرفًا بالنسبة إلى أمرٍ، والجهل بشيءٍ - أي شيء - كان نقص مُحال على الباري - سـبحانه - فيثبت ضده المسـاوي لنقيضه، وهو العلم بالنسـبة إلـى كلِّ شـيءٍ، ومجـرَّد التجويـز العقلي دُون دليل مُسـتند إليـه لا يُصـادم مُقتضى اللغة والعرف.

قوله: (لا كما يزعُمُ الفلاسـفة من أنه لا يعلمُ الجزئيّات) أي الحقيقية من حيثُ هي جزئيـات، قالـوا: فإنَّ علمه بـأنَّ زيدًا في الدَّار عند كونه فيها، إمَّـا أن يبقى بعد خروج زيدٍ منهـا، فيلـزم الجهل، أو لا يبقى فيلزم التغيُّر في علمـه، وكل منهما مُحال في حقه تعالى، قالـوا: بـل يعلمها من حيث كلياتها كعلم المنجم بأنَّ سـاعة كذا خُسـوفًا، فـإنَّ هذا العلم يستمر قبل الخسوف وبعده.

والجـواب: أنَّ مـا ذكـروه مبنـيٌّ على تفسـيرهم العلم بأنـه حصول صورة مُسـاوية للمعلـوم مُثبتـة في نفـس العَالِم، فإنَّ العلـم بهذا التفسـير يتغيَّر بتغيُّر الصورة المُسـاوية، وليـس ذلـك معنى العلم، بـل العلم صفة حقيقيَّـة ذات إضافة، وعند تغيُّـر المعلوم تتغيَّر الإضافة التي هي التعلُّق لا الصفة نفسها.

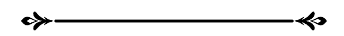
ولا يقدرُ عَلَى أكثرِ مِنْ واحد، والدَّهريَّة عَلَى أنَّه تعالى لا يعلمُ ذاته، والنظَّام عَلَى أنَّه لا يقدرُ عَلَى خلقِ الجهلِ والقبيح، والبلخيُّ عَلَى أنَّه لا يقدر عَلَى مثلِ مقدورِ العبد، وعامَّة المعتزلة أنَّه لا يقدرُ عَلَى نفسِ مقدورِ العبد.

قوله: **(ولا يقدرُ عَلَى أكثرِ مِنْ واحد)** لأنهم يزعمون أنَّ الواحد لا يصدر عنه إلا واحد.

فإن قيل الفلاسفة قائلون بالإيجاب الذاتي والقدرة تنافيه فيهم لا يقولون بها أصلاً خلافًا لما تفهمه عبارة الشرح من إثبات القدرة على الواحد، أجيب بأن المنافي للإيجاب هو القدرة بمعنى صحة الفعل والترك وأما القدرة بمعنى إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل فالفلاسفة لا ينفونها إلا أنهم يجعلون مشيئة الفعل لازمة وتحقيق ذلك أن محل الخلاف بين المليين والفلاسفة هو أنه تعالى قادر بمعنى أنه يصح منه إيجاد العالم وتركه؛ فليس شيء منهما لازماً لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه إلى هذا ذهب المليون، وأما الفلاسفة فأنكروا القدرة بهذا المعنى، وقالوا: القادر من إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل وزعموا أن إيجاده تعالى العالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه وموضع تفصيل الرد عليهم المطولات.

قوله: **(والدَّهريَّة أنَّه لا يعلمُ ذاته)** قالوا العلم نسبة والنسبة لا تكون إلا بين شيئين عالم ومعلوم وهما غيران وذاته ليست غيره، ونرد أولا بمنع كون العالم نسبة بل العلم صفة حقيقة لها تعلق فلا مانع من تعلقها بالذات، وقد ثبت شمول تعلق العلم كما تقدمنا فلا يلزم ما ذكروه ثم بتقدير كونه نسبة فالتغاير الاعتباري في طرفي النسبة كافٍ فإن اعتبار العالمية وصفًا للذات غير اعتبار المعلومية وصفًا لها.

قوله: **(والبلخي)** هو أبو القاسم المعروف بالكعبي.



[لِلهِ تعالى صفاتٌ أزليَّـة]

(وله صِفاتٌ) لما ثبتَ من أنَّـه عالِمٌ حيٌّ قادرٌ إِلَى غيرِ ذلك، ومعلومٌ أنّ كلًّا من ذَلِكَ يدلُّ عَلَى مَعْنًى زائدٍ عَلَى مفهومِ الواجب، وليسَ الكلُّ ألفاظاً مُترادفة، وإنْ صدقَ المشتقُّ عَلَى الشَّـيْءِ يقتضي ثبوتَ مأخذِ الاشـتقاق له، فثبتَ له صفةُ العِلْمِ والقدرةِ والحياةِ وغير ذلك، ....

[لله تعالى صفاتٌ أزليَّـة]

قولـه: (يـدلُّ عَلَى مَعْنًـى زائدٍ عَلَى مفهـومِ الواجب) إنما يـدل كل منهما على زيادة مفهومـه علـى مفهوم ذات الواجـب ولا نزاع فيه إنما الكلام في زيـادة ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات ولا يدل عليها.

قوله: (وإنْ صدقَ المشـتقُّ عَلَى الشَّـيْءِ يقتضي ثبوتَ مأخذِ الاشتقاق له) أورد عليه أنـه إن أريـد أنه يقتضي تحقق المأخذ في نفسـه خارجًا وقيامه مع ذلـك بالذات الذي دل عليهـا المشـتق فمنقـوض بمثـل الواجب والموجـود فإن كلامـاً من الوجـوب والوجود وصـف ليـس له في نفسـه بحسـب الخارج تحقـق زائد على تحقـق الـذات وإن أريد أنه يقتضـي اتصـاف الذات بمأخذ الاشـتقاق مطلقًا فـلا يتم بذلك مقصود الاسـتدلال إذ لا دلالـة للمطلق علـى خصوص المقيد، ويمكن أن يُجاب بأنّـا نختار الشـق الأول ولا يرد النقض بمثل الواجب والموجود؛ لأن مأخذ الاشـتقاق في عليم وقدير ونحوهما بحسب فهم أهل اللغة المخاطبين بذلك صفة لها تحقق في الخارج زائد على الذات إذ هو الذي

لَا كَمـا تزعـم المعتزلةُ مِنْ أنَّـه عالِمٌ لا عِلْمَ له وقادرٌ لا قدرةَ له إِلَى غير ذلك، فإنَّه مُحالٌ ظاهر، بمنزلةِ قَوْلِنا: أسودُ لا سوادَ له.

وقَدْ نطقَتِ النُّصوصُ بثبوتِ علمهِ وقدرتهِ وغيرِهما.

ودلَّ صدورُ الأفعال المُتْقنة عَلَى وُجودِ عِلْمهِ وقدرتهِ لا عَلَى مجرَّدِ تسميتهِ عالِماً قادراً.

يفهمونه في الشاهد فتحمل تلك الصفة ذات التحقق الخارجي في حق الباري سبحانه على ما يليق به إذ لا دليل على استحالة ثبوتها له على الوجه اللائق به بخلاف مأخذ الاشتقاق في الواجب والموجود ونحوهما عندهم إذ لا يفهم أهل اللغة من الوجوب والوجود ونحوهما إلا صفة ليس لها في الخارج تحقق زائد على الذات فيثبت ذلك الباري سبحانه على ما يليق به.

قوله: (**لَا كَمـا تزعم المعتزلةُ مِنْ أنَّه عالِمٌ لا عِلْمَ له**) قيل: مرادهم لا علم صفة حقيقية له فليس بمنزلة قولنا: أسود لا سواد له، وأجيب: بأن هذا تأويل يأباه قولهم لكن له عالمية فإن إثباتهم العالمية وليس صفة حقيقية يدل على أنهم لم يريدوا نفي العلم بمعنى الصفة الحقيقية فقط إذ لا يتجه استدلالهم حينئذ كما لا يخفى.

قوله: (**وقَدْ نطقَتِ النُّصوصُ بثبوتِ علمهِ وقدرتهِ**) كقوله تعالى: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلۡمِهِۦۖ﴾ [النساء: ١٦٦] أي: ملتبسًا بعلمه؛ فاعلموا أنما أنزل بعلم الله وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه، وكقوله تعالى ذو القوة المتين: ﴿أَنَّ ٱلۡقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ١٦٥] أي: القدرة وقد ورد القرآن بإطلاق عليم وقدير وحي ونحوها خطابًا لمن هو من أهل اللغة والمفهوم في اللغة من عليم مثلاً ذات لها علم ويستحيل عندهم عليم بلا علم كاستحالته بلا معلوم فلا يجوز صرفه عما يفهم منه لغة ألا يقاطع عقلي بوجوب نفيه ولم يوجد ما يصلح شبهه فضلا عن دليل.

قوله: (**ودلَّ صدورُ الأفعال المُتْقنة عَلَى وُجودِ عِلْمهِ وقدرتهِ**) أورد عليه أن

وليـسَ النِّـزاعُ في العِلْمِ والقـدرةِ التي هي من جملةِ الكيفيَّـاتِ والمَلَكات لما صرَّحَ بـه مشـايخُنا مـن أنَّ اللهَ تعالـى حيٌّ وله حيـاةٌ أزليَّـةٌ ليسـت بِعَـرَضٍ ولا مسـتحيلِ البقاء، واللهُ تعالـى عالمٌ وله علمٌ أزليٌّ شـامل لَيْس بعرضٍ ولا مسـتحيل البقـاء ولا ضروريّ ولا مكتسب، وكذا سائر الصفات، بَلِ النِّزاعُ في أنَّـه كَما أن للعالِم منَّا علماً هُوَ عَرَضٌ قائمٌ به زائـدٌ عَلَيْه حادثٌ فهل لصانع العالمِ علمٌ هُـوَ صفة أزليَّـة قائمة به زائدةٌ عليه، وكذا جَميعُ الصِّفات، فأنكرهُ الفلاسـفةُ والمعتزلة وزعموا أن صفاتِـه عينُ ذاته، بمَعْنى أنَّ ذاته تسـمَّى باعتبـارِ التعلُّـق بالمعلومـاتِ عالماً وبالمقدوراتِ قـادراً إِلَى غير ذلك، فـلا يلزمُ تكثرٌ في الذّات ولا تعدُّدٌ في القدماءِ والواجبات.

المدلـول هو إضافة التمييز والانكشـاف إليه وهي التي تسـميها المعتزلـة عالمية لا نفس الصفـة التـي يدعونها، ويمكن أن يجاب بمنـع تعين أن المدلول العالميـة وإنما يتعين أن لـو لـم يدل الدليل على خلافه وقد دلَّ إطلاق عليم وقدير على الوجه الذي قررناه آنفًا أن المدلول العلم بمعنى الصفة كما ادعينا.

قوله: (**وليسَ النِّزاعُ في العِلْمِ والقدرةِ التي هي**) هذا الموصول بصلته نعت للقدرة، ولو قيل: (**الذي هو**) على أنه نعت للعلم لصح، ويجوز مثله في كل مذكر ومؤنث عطف علـى أحدهما على الآخر وأجري النعت على الأول منهما والثاني، وقوله: (**والملكات**) عطف تفسـيري؛ إذ الملكة أحض من الكيفية؛ لأنها كيفية راسـخة، والعلم بمعنى الملكة كيفية راسخة بها، يحصل الاقتدار على تحصيل مقاصد خاصة.

قوله: (**ليست بِعَرَضٍ**) أي: والكيفيات والملكات أعراض فيستحيل بقاؤها، فقوله: (**ولا مستحيل البقاء**) من الإطناب في التنزيه.

قوله: (**وكذا في سائرِ الصِّفات**) أي: ليس محل النزاع تلك الصفة بالمعنى المتعارف للمخلوق بل بالمعنى الذي يليق بجلال الباري سبحانه.

قوله: (**ما سبق**) أي في مبحث القديم.

والجوابُ ما سبقَ من أنَّ المستحيلَ تعدُّدِ الذَّواتِ القَديمة وهو غيرُ لازم، ويلزمكم كـونُ العِلْـمِ مثلاً قدرةً وحيـاةً وعالماً وحيًّا وقـادراً وصانعاً للعالَم ومعبـوداً للخلقِ وكونُ الواجب غيرَ قائم بذاتِهِ إِلَى غير ذَٰلِكَ مِنَ المُحالات.

(أزلية) لا كَما تزعمُ الكراميَّـة من أن له صفاتٍ لكنها حادثةٌ لاستحالةِ قيامِ الحوادثِ بذاتِهِ تعالى.

(قائِمَةٌ بذاتِهِ) ضرورة أنَّـه لا مَعْنى لصفةِ الشَّيْء إلا ما يقومُ به، لا كَما تزعم المعتزلةُ مـن أنَّـه متكلِّمٌ بكلامٍ هُوَ قائـمٌ بغيره، لكن مُرادَهم نفيُ كونِ الكَلَام صفةً له لا إثباتَ كونه

قولـه: (**ويلزمكـم**) أي: معشـر المعتزلة والفلاسـفة كون العلم قـدرة وحياة... إلخ وهـو مبني على كونهم قائلين بأن الصفات عين الذات وإنما يلزمهم ذلك أن لو أرادوا أن مفهـوم الـذات وكل من الصفات واحد؛ لأنه المحال وهم لا يقولون به، وإنما يقولون إن الذات يترتب عليه ما يترتب على الصفات وما هو ثمرات لها وليس ذلك محالًا وإن كان ظاهر النقليات يخالفه.

قوله: (**وكونُ الواجبِ**) أي: لذاته غير قائم يذاته؛ لأن العلم صفة تقتضي محلًّا تقوم به، وإنما يلزمهم ذلك لو قالوا بمغايرة العلم للذات، وهم لا يقولون به كما عرفته آنفا.

قولـه: (**أزليَّـة**) الأزلـي نسـبة إلـى الأزل وهـو القـدم كما فـي الصحـاح وتهذيب الأزهـري، وقيل نسـبة إلى لم يـزل باختصاركم وإبدال الهمزة من اليـاء كذا في الصحاح بصيغة التعريض لا كما زعم الكرامية المعروف فيه تشديد الراء وضبطه بعضهم بالتخفيف نسبة إلى كرام بتخفيف الراء بوزن حذان مبنيًّا على الكسر، واستشهد وآله بقول القائل:

الفقـه فقـه أبـي حنيفـة عندنـا ... والديـن ديـن محمد بـن كـرام

قوله: (**لاستحالةِ... إلى آخره**) تعليل للنفي في قوله: (**لا كما زعم الكرامية**).

قوله: (**هو قائمٌ بغيرهِ**) أي: مما يخالفه فيه كالشـجرة في قصة موسـى ولسان الملك وغيرهما مما يريد الله تعالى كونه مظهرا لكلامه.

صفةً له غير قائمٌ بذاته.

ولمـا تمسـكَّتِ المعتزلة بأن في إثبـاتِ الصِّفات إبطالَ التَّوحيدِ لمـا أنها موجوداتٌ قديمـةٌ مغايـرةٌ لذاتِ الله تعالى، فيلزمُ قِدَمُ غيرِ الله تعالـى وتعدُّدُ القدماء، بل تعدُّد الواجب لذاته عَلَى ما وقعَتِ الإشارة إليه في كلام المتقدِّمين والتصريح به في كَلامِ المتأخِّرين من أنَّ واجـبَ الوجـود بالذاتِ هُـوَ الله تعالى وصفاته، وقد كفرتِ النَّصـارى بإثباتِ ثلاثةٍ مِنَ القدماء فما بالُ الثمانية أو أكثر – أشارَ إِلَى جوابهِ بقوله:

(وهِيَ لا هُوَ ولا غيرُه) يَعْني أنَّ صفاتِ الله تعالى..............................

قولـه: (والتصريـح به في كَلامِ المتأخِّرين) يشـير إلى الإمام حميـد الدين ومن تبعه كما قدمه.

قولـه: (فما بـالُ الثمانية) يعني كما ذهب إليه الأشـعري من أن إثبـات صفات ثمانٍ قديمة هي المنظومة في قول القائل:

حيـاة وعلـم قـدرة وإرادة	كلام وإبصـار وسـمع مـع البقـا
صفـات لـذات الله جـل جلالـه	لدى الأشعري الحبر ذي العلم والبقا

والأشـعرية متفقون على إثبات السبع، مختلفون في الثماني؛ أي: البقاء، فالأكثرون علـى أنـه عبارة عن اسـتمرار الوجود وليس صفة زائـدة على الوجود، وقولـه: **(أو أكثر)** إشارة إلى التكوين الذي أثبته الماتريدية، وأما ما ورد به الشرع مما يفوض علم معناه إلى الله سـبحانه ولا يتعـرض له كما هو طريق السـلم أو يؤول كما هـو طريق الخلف، وذلك كالاستواء واليد والحيث والإصبع والوجه والقدم.

قولـه: (إشـارةٌ إلـى الجَوابِ) لم يقل أجـاب بقوله: لأن حقيقة الجـواب أن يقال لا نسـلم أن الصفـات مغايرة للـذات المغايرة التـي تبطل التوحيـد، ولا أن الصفات بعضها مغايـر كبعـض هذه المغايـرة؛ لأن المغايرة التي تبطل التوحيد هـي المغايرة بمعنى جواز الانفـكاك الذي يسـتلزم كونهـا ذوات متغايرة كما هـو معتقد النصـارى، وإن انتفت هذه

ليست عينَ الذّات ولا غيرَ الذّات، فلا يلزمُ قِدَمُ الغير ولا تكثرُ القدماء.

والنصـارى وإنْ لـم يصرِّحـوا بالقدمـاءِ المتغايرة لكـن لَزِمَهُـم ذَلِكَ، لأنَّـهـم أثبتوا الأقانيـمَ الثلاثـة التي هي الوجودُ والعلمُ والحياة، وسـمَّوها الأبَ والابـنَ وروحَ القدسِ، وزعمـوا أن أقنـومَ العِلْم قد انتقل إِلَى بدنِ عيسـى عَلَيْهِ السَّلَامُ فجـوَّزوا الانفكاكَ والانتقال، فكانتِ الأقانيمُ ذواتٍ مُتغايرة.

المغايـرة بيـن الـذات والصفـات لم يلـزم التعـدد والتكثر فلا يبطـل التوحيـد ولا يخفى أن الـذي فـي المتن ليـس هو هذا الجواب، بل إشـارة إليـه بنفي مغايـرة الصفات للذات والغرض الأصيل من قوله: وهي لا هو ولا غيره بيان حكم الصفات وهو نفي العينية عنها وهو ظاهر، والغيرية بمعنى جواز الانفكاك، وهو الذي أشـير به إلى الجواب إذ لا مدخل لنفـي العينيـة في الجواب ولم يذكر في المتن نفي المغايـرة بين الصفات؛ لكنه يؤخذ من كون التعدد فرع التغاير بمعنى جواز الانفكاك فهذه جهة الإشارة إليه.

قوله: (**ليسـت عينَ الـذّات**) أي: كما زعم المعتزلة (**ولا غيـر الذات**) أي: كما زعم الكرامية.

قوله: (**فلا يلزمُ قِدَمُ الغير**) يصح الاقتصار على هذا وحمل كلام المتن على الإشارة إلـى عـدم ورود السـؤال أصـلا؛ لأن نفي لـزوم قدم الغيـر كاف فـي انتفاء تعـدد القدماء المتغايـرة، وإنما مشـى الشـارح على نفي لـزوم التعدد أيضًـا بقوله: (**ولا تكثـر القدماء**) لاشتهار ذلك فيما بين القوم.

قوله: (**لكن لَزِمَهُم ذَلِكَ**) أي: القول بالقدماء المتغايرة فكفروا به، وقد اعترض هذا بأنه لا يكفر كفر كما نبه عليه قول المواقف من يلزمه الكفر ولا يعلم به ليس بكافر، ولزوم الذاتيـة للانتقال من أجل البديهيات، والحاصـل أنّـا ننفي ما لزم النصارى؛ لأنّـا لا نجوز انفكاك الصفات القديمة عن الذات، وهو الذي يستلزم التغاير؛ فأين أحد الاعتقادين عن الآخر؟!

قوله: (**لأنَّـهم أثبتوا الأقانيمَ الثلاثة التي هي الوجودُ والعلمُ والحياة**) قالوا بأنه تعالى

ولقائــلٌ أن يمنـعَ توقُّفَ التعدُّدَ والتكثير عَلَى التغايـر، بمَعْنى جَوازِ الانفكاكِ للقطعِ بأنَّ مراتِبَ الأَعْداد..

عـن قولهم جوهـر واحد، وهو ثلاثة أقانيم، والجوهر هو القائم بنفسـه، والأقنوم الصفة؛ فجعلـوا الذات الواحـدة نفس ثلاث صفات يعنون أنه وجود وعلـم وحياة وجوزوا على كل منهـا الانفـكاك والانتقال وهما من خـواص الذات لقولهم إن العلم نزل من السـماء واتحـد بـروح القدس وصار إنسـانًا هو المسـيح وهو أقنـوم من أقنوميـن؛ أقنوم لاهوتي وأقنـوم ناسـوتي وذلك غاية الجهـل تعالى الله عما يقـول الجاحدون علـوًّا كبيرا، وقوله تعالـى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [المائـدة: ٧٣] بعـد قولـه: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ﴾ [المائـدة: ٧٣] شـاهد صدق على أنهم كانـوا يقولون بالإلهية ذوات ثلاثـة كل منها قائم بنفسـه واجب وجـوده بذاته فأين هذا من القول بإلـه واحد له صفات كمال نطق بها كتابة.

قوله: (ولقائل) أي: من طرف المعتزلة أن يمنع ما اسـتندتم إليه؛ ففي نفي لزوم قدم غير الذات وتكثر القدماء وهو كون كل منهما متوقفًا على المغايرة بمعنى جواز الانفكاك، واعلم أولًا أنه قد استمر بين القوم للغيرين تقسيمان:

أحدهما: أنهما اللذان يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر إما بالمكان كالجسمين، أو بالزمان كالأب والابن، أو بالوجود والعدم كالموجود والمعدوم.

والثاني: أنهما ذاتان ليس أحدهما الأخرى.

وإذا عرفت هذا فاعلم أن المانع من طرف المعتزلة له أن يسند المنع بأمرين:

أحدهمـا: لم لا يجوز أن يوجد التعدد وإن لـم يوجد التغاير كما في مراتب الأعداد فإن بعضها جزء من البعض كالاثنين والثلاثة والأربعة، والجزء لا يغاير الكل، بمعنى أنه لا ينفك منه.

الثاني: أنه لا يتصور نزاع من أهل السنة في كثرة الصفات وتعددها، ولا خفاء في أن

مِـنَ الواحـدِ والاثنينِ إِلَى غيرِ ذَلِكَ متعدِّدةٌ متكثِّرةٌ مع أن البَعْضَ جزءٌ مِنَ البعض، والجزءُ لا يغايـرُ الكلَّ.

وأيضـاً لا يتصوَّرُ نزاعٌ من أَهْلِ السُّـنَّةِ والجَماعَة في كَثـرةِ الصِّفاتِ وتعدُّدِها متغايرةً كانـتْ أو غيرَ متغايرة، فالأَوْلى أن يقال: المسـتحيلُ تعـدُّدِ ذواتٍ قديمةٍ لا ذاتٍ وصفاتٍ،

الكثيـر المجتمع مع الواحد كثير؛ فتكون الذات مع الصفات كثيرة فلا تغاير بين الصفات بالتفسير الثاني، ولا بين الصفات والذات بالتفسيرين مع تحقق العدد والتكثر قطعا.

تنبيهان:

الأول: قولـه: (**مِـنَ الواحدِ والاثنينِ**) تصريح بأن الواحد مـن مراتب الأعداد مع أن العدد هو الكم المنفصل، والواحد لا انفصال فيه فلا يكون عددًا، ولكنه مبدأ العدد؛ ولذا عـرف العدد بأنه ما سـوى نصف مجموع حاشـيته؛ فخـرج الواحد إذ ليس له إلا حاشـية واحـدة لكن منهم من قال العدد ما يقع فـي العد فيكون أعم من الكم المنفصل، ويصدق بالواحـد وكلام الشـارح مبني على هذا وعلى التغليب، واختـار ذلك لأن الواحد كالعدد فـي أن كلًّا منهما بعض ما فوقـه لا ينفك عنه الثاني أنه قد أورد على قوله: (**مع أن البعض جـزء مـن البعض**) أنهم اتفقوا علـى أن كلًّا من مراتب الأعـداد لا يتألف إلا من وحدات مبلغهما تلك الرتبة لا من أعداد؛ فأجزاء العشـرة عشـر وحدات لا خمس ولا ستّ وأربع ونحـو ذلـك، ويمكن أن يجاب بأن انضمـام وحدتي الاثنين من جملة وحداته العشـر لا يخرجهمـا عـن كونهما بعضًا من العشـرة وكـذا الثلاثة فمـا فوقها بمعنـى أن كلًّا منها لا يتصور انفكاكه عن العشرة، وهذا هو المقصود هنا.

قولـه: (**فالأَوْلـى أن يُقال**) أي: في جواب المعتزلة ووجـه أولوية هذا الجواب كونه ظاهـرًا أو عـدم ورود الاعتـراض عليـه وروده علـى الأول؛ لأن المصنـف بنـى التعدد والتكثـر في الجواب الأول علـى المغايرة بنفي جواز الانفكاك، وإن أشـار إلى منع ذلك بقوله: (**ولقائل أن يمنع**) على أن الجواب الأول يؤول إلى الثاني.

وأن لا يُجْتـرأَ عَلَـى القـولِ بكونِ الصِّفـاتِ واجبةَ الوجـودِ لذاتها، بل يُقال: هـيَ واجبةٌ لا لغيرِهـا بل لِما لَيْس عينَها ولا غيرَها، أعني ذاتِ الله تعالى وتقـدَّس، ويكونُ هذا مُراد من قـال: الواجبُ الوجود لذاتِهِ هُوَ الله تعالى وصفاته، يَعْني أنها واجبةٌ لذاتِ الواجبِ تعالى، وأمَّا في نفسها فهي مُمكنة، ولا استحالةَ في قِدَمِ المُمْكن إذا كان قائماً بذاتِ القديمِ واجباً لـه غيـرُ منفصلٍ عنه، فلَيْسَ كلُّ قديم إلهاً حَتَّى يلزم مـن وُجودِ القدماءِ وُجودُ الآلهة، لكن ينبغـي أن يُقال: اللهُ تعالـى قديمٌ بصفاتِه ولا يُطلقُ القولُ بالقدماءِ لئلَّا يذهبَ الوهمُ إِلَى أنَّ كلًّا منها قائمٌ بذاتِهِ موصوفٌ بصفاتِ الأُلوهيَّـة.

ولصعوبةِ هذا المقامِ ذهبتِ المعتزلة والفلاسفة إِلَى نفيِ الصِّفات، ....

قوله: (**وأن لا يُجْترأَ**) عطف على (**أن يقال**) وهو بالهمز من الجرأة؛ أي والأولى أن لا يجتـرأ على القول بكون كل من الصفات واجب الوجود لذاته؛ أي: لذات الصفة؛ لأن الاجتراء على ذلك يوهم ما توهمته المعتزلة من أن ذلك ملزوم للإشراك.

قولـه: (**يَعْني أنهـا واجبةٌ لذاتِ الواجبِ تعالى**) وتقدس وأما في نفسـها فهي ممكنة ولا اسـتحالة في قدم الممكن إذا كان قائمًا بذات القديم واجبًا به غير منفصل عنه، فسـر في شـرح المقاصد كون الصفات واجبة لذات الواجب بأنها مستندة إليه بطريق الإيجاب لا بطريق الخلق والاختيار؛ ليلزم كونها حادثة ثم قال: وما ثبت من كون الواجب مختارا لا موجبا إنمـا هـو في غير صفاته، وأما اسـتناد الصفـات عند من يثبتها فليـس إلا بطريق الإيجـاب، وكذا قولهـم علة الاحتياج إلى المؤثـر هو الحدوث دون الإمـكان ينبغي أن يخص بغير صفاته، انتهى.

وفي جملة كلامه في الكتابين نظر من وجوه:

الأول: قولـه في شـرح العقائد: وأما في نفسـها فهي ممكنة فإنـه منتقد من جهة في أنـه يخالـف ما قدمه في الشـرح في بحث القدم من أن كل ممكـن فهو حادث، ومن جهة أن إطـلاق الممكن على صفات الله يوهـم النقص فهو ممنوع منه، وكان الموقع لمن قال الصفـات ممكنة فيما قاله من ذلك قول بعض المشـايخ أن الصفـات محتاجة إلى الذات

....

ومرادهم بهذا أن اختصاصها بالذات اختصاص الناعت بالمنعوت لا الاحتياج إلى موجد يوجدها دون الاختيار له في الإيجاد، وليس معنى الإمكان عندهم الاحتياج بل جواز الوجود والعدم ولا يجوز العدم على الصفات؛ لأن انتفاءَها يستلزم النقص تعالى الله عنه فليست ممكنة بالمعنى المتعارف، ولا يسوغ إطلاق أنها ممكنة بمعنى أنها محتاجة إلى الذات لا تستقل بدونها لا يهلمه[1] الإمكان بالمعنى المتعارف.

الثاني: في قوله في شرح المقاصد: أنها مستندة إليه بطريق الإيجاب ودعواه إنما تثبت من كون الواجب مختاراً لا موجباً إنما هو في غير صفاته، وأن استناد الصفات عند من يثبتها ليس إلا بطريق الإيجاب فإن فيما قاله إيهاماً وإشكالاً؛ أما الإيهام فهو أن الإيجاب يطلق على الإيجاد لا عن اختيار، والإيجاد لا عن اختيار ظاهر في معنى الحدوث وهو غير مراد، فقد صرح المشايخ بأنه يجب عرفاً بكل من صفات ذاته تعالى بالأزلية والأبدية والأحدية والاستغناء عن الموجب والموجد والتوحيد بذلك عن غيرها من الصفات، وممن صرح بذلك سلطان العلماء شيخ الإسلام أبو محمد ابن عبد السلام في الأنواع من قواعده، وأما الإشكال فقد ذكره شارح المواقف آخر المقصد الأول من المرصد الرابع من الموقف الخامس فإنه قال: يتجه أن يقال تأثيره تعالى في صفة القدرة مثلا إن كان بقدرة واختيار لزم محذور أن التسلسل في صفاته تعالى وحدوثها وإن كان بإيجاب لزم كونه موجبًا بالذات، فلا يكون الإيجاب نقصا فجاز أن يتصف به بالقياس إلى بعض مصنوعاته، ودعوى أن إيجاب الصفات كمال وإيجاب غيرها نقصان مشكل، انتهى.

الثالث: في قوله: وكذا قولهم علة الاحتياج إلى المؤثر، إلى قوله: ينبغي أن يخص بغير صفاته وجه النظر أنه يقتضي أن الصفات آثار ولها مؤثر كما صرح به شارح المواقف في قوله تأثيره في القدرة مثلا وهو ممنوع؛ لأن ذلك إن لم يكن ظاهرًا في الحدوث

(١) هكذا بالأصل.

....

فهـو موهم له إيهاما قويًّا، إذا تقرر ذلـك فاعلم أن هذا المقام مقام يضيق فيه نطاق العبارة ويسـتعان فيـه بالرمز والإشـارة، فأعيـن العقول حسـيرة دون الوصول إلى كنـه الحقيقة، والألسـن خرس دون التعبير عنه، وها أنّـا أقرب ذلك بحسـب الإمكان والله المسـتعان؛ فأقول: الإيجاب يطلق كما قدمناه على الإيجاد دون قصد واختيار وهو الذي نزه المشايخ البـاري تعالى عن الاتصاف به؛ لأنـه نقص تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا، ويطلق مرادا به كون الشيء غير جائز الانفكاك عما يقتضيه؛ كقولهم أن الوجود واجب للذات بمعنى أنه مقتضي الذات أي لازم لها لزوماً لا يقبل الانفكاك وكذا الصفات، ولقد أحسـن الشـارح في قوله في شرح المقاصد: أن الواجب هو الذي اقتضت ذاته وجودها على ما هي عليه؛ أي: في صفات الكمال ونعوت الجلال ويوضح هذا قول الشـيخ ولي الدين الملوي في الكلام على قول سلطان العلماء أبي محمد بن عبد السلام: اعلم أن حقوق الله تعالى على القلوب منقسمة إلى المقاصد والوسائل؛ أما المقاصد فكمعرفة ذات الله وصفاته فإنه قال في شـرح ذلك المراد بذات الله سبحانه الحقيقة العظمى والعين القيومية المستلزمة لكل سبوحية وقدوسية في كل جلال وكمال استلزامًا لا يقبل الانفكاك البتة، وأقرب ما يوضح به هذا الاسـتلزام صفات الأعداد من الزوجية والفردية؛ فلو أردنا تعلق الثلاثة مثلا خالية عن الفردية أو الأربعة مثلاً خالية عن الزوجية؛ لامتنع ذهنا وخارجًا، انتهى.

ولا يقـال في مثـل هذا أنه قيام [...][1] بمحل؛ لأن ذلـك في الأعراض والجواهر تعالـى الله عـن ذلك علـوًّا كبيـرًا فالواجب كمال الأدب فـي الألفاظ المدلـول بها على الصفـات، فـلا توصـف بأمـر كان، ولا أنها أثـر ولا أن لها مؤثـرا ولا أن اسـتنادها إلى الذات بطريق الإيجاب لما فيه من الإيهام كما قدمنا والله تعالى المسؤول أن يمنن علينا بحفظ أفئدتنا وألسـنتنا وأن يوفقنا لكمال الأدب مع أسـمائه الحسنى وصفاته العليا إنه سـبحانه ولي كل نعمة وبه التوفيق والعصمة.

---

(١) غير واضحة بالأصل.

والكراميَّة إِلَى نَفْيِ قِدَمِها، والأشاعرة إِلَى نفيِ غَيْرِيَّتِها وعَيْنِيَّتها.

فإن قيل: هذا النفيُ في الظاهرِ رفعٌ للنَّقيضين، وفي الحقيقةِ جمعٌ بينهما، لأنَّ نفيَ الغيريَّة صريحاً مثلاً إثباتُ العينيَّة ضمناً، وإثباتها مع نفيِ العينيَّة صريحاً جمعٌ بين النقيضين، وكذا نفيُ العينيَّة صريحاً جمعٌ بينهما، لأنَّ المفهومَ مِنَ الشَّيْء إن لم يَكُنْ هُوَ المفهومَ مِنَ الآخر فهو غيرُه، وإلَّا فهو عينه، ولا يتصوَّرُ بينهما واسطة.

قلنا: قد فسَّروا الغيريَّة بكونِ الموجودين بحيثُ يقدَّرُ ويتصوّر وُجود أحدِهما مع عدمِ الآخر، أي يمكنُ الانفكاكُ بينهما، والعينيَّة باتِّحادِ المفهومِ بلا تفاوتٍ أصلاً، فلا يكونانِ نقيضَيْن، بَلْ يتصوّر بينهما واسطة بأنْ يكون بين الشَّيْء........................

قوله: (**والكراميَّة إِلَى نَفْيِ قِدَمِها يقتضي بحسب البناء**) أي الكرامية ينفون القدم عن كل صفة من صفات الباري سبحانه وليس كذلك فإنهم قائلون بأن الله تعالى صفات قديمة كالقدرة والمشيئة والكلام بناء على تفسيرهم إياه بالقدرة على التكلم وصفات حادثة كالإرادة؛ فالبناء المذكور غير ظاهر.

قوله: (**والأشاعرةُ إلى نَفْيِ غيريَّتِها وعينيَّتها**) إنما قال الأشعري ذلك في بعض الصفات وهي التي يمتنع انفكاكها أما غيرها فمنها عند الأشعري ما هو عين الذات كالوجود، ومنها غير الذات وهي كل صفة كانت إضافة محضة كالمعية والقلبية كما سيأتي التنبيه عليه.

قوله: (**فإنْ قيلَ هذا**) أي: قولكم وهي لا هو ولا غيره محال؛ لأنه في الظاهر رفع للنقيضين إذ هو سلب العينية والغيرية بالنسبة إلى شيء واحد الوحدات المعتبرة للتناقض، وهو في الحقيقة جمع بين النقيضين لأن رفع كل من العينية والغيرية صريحًا إثبات للآخر ضمنًا؛ فيكون قولكم بهذا الاعتبار جمعًا بين النقيضين وكل من جمع النقيضين ورفعهما محال، فقوله: (**وإثباتها**) أي: العينية ضمناً مع نفيها؛ أعني العينية صريحاً جمع بين النقيضين؛ ففي قوله: (**مع نفي العينية**) إيقاع للظاهر موقع المضمر تنبيها على أن المصرح بنفيها العينية دون نظر إلى خصوص كونها ثابتة ضمناً، ونظيره في انتفاء

بحيـثُ لا يكـونُ مفهومُه مفهـومَ الآخَر، ولا يوجـدُ بدونِه كالجُزْءِ مع الـكلِّ والصفةِ مع الذّاتِ وبعضِ الصِّفاتِ مع البعض، فإنَّ ذاتَ الله تعالى وصفاتهِ أزليَّـة، والعدمَ عَلَى الأزليِّ مُحال، والواحدَ مِنَ العشرةِ يستحيلُ بقاؤه بدونها وبقاؤُها بدونهِ إذْ هُوَ منها، فعدَمُها عدمُه ووجودُها وجودُه، بخلاف الصفاتِ المُحدَثة، فإنَّ قيامَ الذات بدون تِلْك الصِّفات المعيَّنة متصور، فيكون غير الذات.

كذا ذَكَره المشايخ، ....

النظـر إلى الخصـوص فقط قوله تعالـى: ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾ [البقرة: ٢٨٢] إذ لـو قيل: فتذكرهـا الأخرى لتوهم إرادة خصوص فـي الضالة والمذكرة، وليـس مراد فليتأمل، وقوله: (**وكـذا نفي العينية صريحًا**) أي: إثبات الغيرية ضمناً وإثبات الغيريـة ضمناً مع نفيهـا صريحاً جمع بين النقيضين، وقوله: (**لأن المفهوم من الشـيء... إلـى آخره**) بيـان للتناقض بين العينيـة والغيرية يظهر به لزوم كون نفـي كل منهما صريحاً إثبـات للأخرى ضمناً، ومبنى السـؤال أن المراد الغير بالمعنى اللغـوي أي الغير المطلق وهو ما اتصف بمغايرة ما، وحاصل الجواب أن المنفي في قولهم: (**ولا غيره**) ليس الغير المطلـق بل المـراد غير مقيد، فقد صرحوا بأنهـم لا يعنون بالمغايرة التـي ينفونها هنا إلا إمـكان انفـكاك أحد الشـيئين عن الآخر في الحيـز أو الوجود فإنهم يقولـون ذات الباري تعالـى موجـود أزلاً بصفات الأزلية لا يتصـور وجود ذاته دون صفاتـه ولا وجود صفاته دون ذاته، ولا يلزم من نفي الغيرية بهذا المعنى مع نفي العينية جمع النقيضين ولا رفعهما فلا ورد للسؤال.

قولـه: (**بحيثُ لا يكـونُ مفهومُه مفهومَ الآخَر**) أي: فلا يكون عينه ولا يوجد بدونه؛ أي: فلا يكون غيره بالمعنى السابق.

قولـه: (**والعَدَمُ علـى الأزليِّ مُحـال**) اقتصار على عـدم الانفكاك بالوجـود والعدم لظهـور أن كلًّا مـن الـذات والصفـات ليس متحيِّـزاً فلا يتصـور فيهما انفـكاك ولا عدمه بحسب الحيز.

قولـه: (**فـإنَّ قيامَ الذَّات بـدون تِلْكَ الصِّفـة المُحْدثة متصوّر بصيغـةِ المفعول**) أي:

وفيـه نظـر؛ لأنَّـهـم إن أرادوا صحـةَ الانفـكاكِ مِنَ الجانبيـنِ انتقـضَ بالعالم مـع الصَّانعِ والعـرض مـع المحـل، إذ لا يتصور وُجـودُ العالم مع عـدمِ الصَّانعِ لاسـتحالةِ عدمه، ولا وُجـودَ العرضِ كالسـواد مثلاً بدونِ المحل، وهـو ظاهرٌ مع القطعِ بالمغايـرةِ اتِّـفاقاً، وإن اكتفـوا بجانبٍ واحدٍ لزمت المغايرة بين الجُزْءِ والكل، وكذا بين الذَّات والصِّفة، للقطع بجوازِ وُجودِ الجزءِ بدونِ الكلِّ والذاتِ بدون الصفة.

وما ذكروا من استحالةِ بقاءِ الواحدِ بدونِ العشرةِ ظاهرُ الفساد، ....

متفعـل فيكـون غير الذات، وبهذا يظهر بطلان اسـتدلال المشـايخ على تفسـيرهم الغيرة بإمكان الانفكاك بقول أهل العرف واللغة: ما في الدار غير زيد مع أنه ذو يد وقدرة، ووجه البطلان أن زيدا متصف بالصفات المحدثة في الدار وهم قائلون بمغايرتها للذات.

قولـه: (وفيـه) أي: فيما ذكره المشـايخ نظر حاصله أن تفسـيرهم الغيـرة بالانفكاك باطل لا يخلو عن أمرين كل منهما يستلزم باطلا وملزوم الباطل باطل.

قوله: (انتقضَ بالعالم مع الصَّانعِ) قد فسر الانفكاك بما يعم الانفكاك في الوجود في التحيـز خارجًا بأن يكون أحدهما فـي حيز والآخر لا في حيز ولا نقض حينئذ بالعالم مع الصانع لاستحالة تحيز الصانع نعم يرد الانفكاك على من قال العنوان ما يمكن انفكاكهما في عدم أو حيز ولم يجعل الانفكاك في الوجود في الحيز من المغايرة.

قوله: (وإنِ اكْتَـفوا) أي في تفسير المغايرة بإمكان الانفكاك من جانب واحد لزمت مغايرة الجزء للكل؛ لأن الكل لا يمكن تصوره بدون جزئه ويمكن تصور الجزء بل وجود ذاتـه بـدون الكل، لكن لا يوصـف الجزئية، وكذا يمكن وجود الذات بـدون الصفة ويرد عليـه أن الـكلام في الصفات اللازمة بل القديمة كما صرحـوا به ولا توجد الذات بدونها ومرادهـم جـواز انفـكاك أحدهمـا عن الآخر بـلا مانع أصلاً فـلا يكفي مجـرد الانفكاك الذاتي.

قولـه: (ظاهـرُ الفَسـاد) أي: لمـا علمت آنفـاً من أن الجـزء يوجد بـدون الكل، وما ستعلمه من أنه لو اعتبر وصف الإضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين.

لا يُـقـال: المـرادُ إمـكانُ تصـوّرِ وُجـودِ كلٍّ منهما مع عـدمِ الآخَر ولو بالفـرضِ وإنْ كان مُحـالاً، والعالـم قد يتصوَّرُ موجوداً ثـم يطلب بالبرهان ثبوتَ الصَّانـع بخلافِ الجزء مع الـكل، فإنَّه كَما يمتنعُ وُجودَ العشـرة بدونِ الواحد يمتنعُ وُجودُ الواحد مِنَ العشـرة بدونِ العشرة، إذ لو وجد لما كان واحداً مِنَ العشرة.

والحاصلُ أن وصفَ الإضافة معتبرٌ وامتناعَ الانفكاكِ ظاهر، لأنّـا نقول: قد صرَّحوا بعـدمِ المُغايرة بين الصِّفـاتِ بناءً عَلَى أنها لا يتصوّر عدمُها لكونها أزليَّـة، مع القطع بأنَّـه يتصوّر وُجودُ البَعْض كالعلم مثلاً، ثم يطلبُ بالبرهان إثبات البَعْض الآخر، فعَلِمَ أنهم لم يريدوا هذا المَعْنى، مع أنَّـه لا يستقيمُ في العرضِ مع المحل.

ولَـوِ اعتبـر وَصْـف الإضافة لزم عـدمُ المغايـرة بيـن كلِّ متضايفيـن كالأبِ والابن وكالأخويـن وكالعِلَّة مع المَعْلول، بل بين الغيرين، لأنَّ الغيرَ مِنَ الأسـماءِ الإضافية، ولا قائلَ بذلك.

قولـه: (لا يُـقال... إلى آخـره) حاصله جواب عن النظر بتفسـير المغايرة بما يندفع معـه النقـص بالعالم مـع الصانع بتقديـر إرادة الانفكاك مـن الجانبين، ويندفـع معه لزوم المغايرة بين الجزء والكل بتقدير إرادة الانفكاك من جانب.

قولـه: (ولَوْ بالفَـرْض) أي: ولو كان عدم الآخر بالفـرض وإن كان ذلك المفروض محالًا.

قولـه: (فعلـم أنهـم لم يُريـدوا) أي: مـن المغايرة هـذا المعنى، وهو إمـكان تصور وجـود كل منهمـا مـع عدم الآخر ولو بالفرض مع أنه لا يسـتقيم في العـرض الجزئي مع المحـل الجزئـي لأن عدم تصور هذا العرض بدون هذا المحل ظاهرًا، أما الكليان فليسـا بموجودين في الخارج فلا يكونان عزين.

قولـه: (ولَوِ اعتبر وَصْفُ الإضافة) ككون الواحد مضافًا إلى العشرة لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين، وهذا كله ينبه على ما مر في ظهور فسـاد دعوى اسـتحالة بقاء الواحد

فإن قيل: لِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ مرادُهم أنها لا هُوَ بحسبِ المفهوم، ولا غيره بحسب الوُجود، كَما هُوَ حكمُ سائرِ المحمولات بالنسبة إِلَى موضوعاتها، فإنَّه يشترط الاتحادُ بينهما بحسبِ الوجود ليصحَّ الحمل، والتغايُر بحسبِ المفهومِ ليفيد الحمل، كَما في قولنا: الإنْسان كاتب، بخلافِ قولنا: الإِنْسانُ حجر، فإنَّه لا يصح. وقولنا: الإِنْسانُ إنسانٌ فإنَّه لا يُفيد.

قلنا: إنَّ هذا إنَّما يصحّحُ في مثل العالِم والقادر بالنسبة إِلَى الذات، لا في مثل العِلْم والقدرة مع أن الكَلَامَ فيه، ولا في الأجزاءِ الغير المحمولة كالواحدِ مِنَ العشرةِ واليد من زيد.

وذكر في التبصرة أن كونَ الواحد مِنَ العشرة واليد من زيد غيره ممَّا لم يَقُلْ به أحدٌ مِنَ المتكلِّمين..

بدون العشرة ينبهك أيضا على خلل قول الشارح فيما مر، والعالم قد يتصور موجودا إلى آخره؛ لأنه إن أريد تصوره مع الإضافة؛ أي: بوصف كونه مصنوعًا فباطل وبدون هذا الوصف فغير مفيد.

قوله: (لِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ مرادُهم) أي: المشايخ بقولهم في الصفات وهي لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود ولا رفع حينئذ للنقيضين ولا جمع له، وحاصله جواب غير السابق عن سؤال كون النفي في قولهم لا هو ولا غيره رفعا للنقيضين وفي الحقيقة جمعًا بينهما.

قوله: (والتَّغايُر بحسبِ المفهومِ ليفيدَ المُراد) التغاير على وجه لا يشمل فيه الموضوع على المحمول وإلا فمجرد التغاير في المفهوم غير كاف للقطع بعدم إفادة قولنا: الحيوان الناطق حيوان أو الحيوان الناطق ناطق كما قدمه الشارح أول الكتاب.

قوله: (لأنَّ هَذا) أي كون الصفة ليست عين الذات بحسب المفهوم ولا غيرها بحسب الموجود، إنما يصح في مثل العالم والقادر من المشتقات التي يصح حملها على

سِوى جعفر بن حارث، وقد خالفَ في ذَلِكَ جميعُ المعتزلة، وعُدَّ ذَلِكَ من جهالاته، وهذا لأنَّ العشـرةَ اسـمٌ لجميعِ الأفراد ومتناول لـكلِّ فردٍ من آحادِه مع أغيـارِه، فلو كان الواحدُ غيرها لصارَ غيرَ نفسـه، لأنَّـه مِنَ العشـرة، وأن تكونَ العشـرةُ بدونه، وكذا لو كان يدُ زيدٍ غيره لكان اليدُ غيرَ نفسها، هذا كلامُه، ولا يَخْفى ما فيه.

الذات حمل مواطأة والكلام في مأخذ الاشـتقاق مثل العلم والقدرة وفي الجزء الذي لا يصح حمله كالواحد من العشرة واليد من زيد.

قولـه: (سـوى جعفر بـن الحارث) كـذا وقع في النسـخ بالتعريـف والثـاء المثلثة، وصوابه كما وقع في نسخ شرح المقاصد جعفر بن حرب بالتنكير والموحدة هكذا ضبطه شيخنا في لسان الميزان؛ كان من كبار معتزلة بغداد ذكر الخطيب وفاته ٢٣٦هـ.

قوله: (وأن تكون العشرة بدونه) قد وقع في أكثر النسخ أن المصدرية بدل لن النافية، وهو تصحيف بفصل الكلام عن النون؛ لأن عطفه على ما سـبق يقتضي بمحل تقدير كان يقـدم به، **(ولـزم أن تكون)** أي توجد **(العشـرة بدونه)** أي الواحد، ولزم ذلـك إنما يتم إذا أمكـن فـي كل غيرين أن ينفك أحدهما عن الآخر وهو ممنوع كيف واللازم عند المعتزلة غير الملزوم مع عدم الانفكاك بينهما.

قولـه: (ولا يَخْفـى ما فيـه) لأن ما ذكره من كـون الواحد من العشـرة وعدم تحققها بدونه لا يقتضي كونها نفسـها فما ادعاه من لزوم مصير الواحد غير نفسـه ممنوع، قال في شـرح المقاصد بعد أن سـاق كلام التبصرة هذا ما نصه: والقول ما قاله إمام الحرمين من أن اتضـاح معنـى الغيرين مما لم تدل عليه قصية عقلية ولا دلالة سـمعية قطعية فلا نقطع ببطلان قول من قال كل شيئين غيران. ثم ساق بقية كلام الإرشاد.



[العِلْمُ صِفَةٌ أزليَّـة]

(وَهِيَ) أي صفاتُـهُ الأزليَّـة (العِلْمُ) وهو صفةٌ أزليَّـةٌ تنكشفُ المعلوماتُ عند تعلُّقِها بها.

(والقُدْرة) وهي صِفةٌ أزليةٌ ....

[العِلْمُ صِفَةٌ أزليَّـة]

قوله: (**تنكشفُ المعلوماتُ عند تعلُّقِها بها**) فيه نظر من جهة توقيت الانكشاف بقوله: (**عنـد تعلُّقهـا**) وتعلق العلم أزلي هذا مع ما في صيغة الانفعـال من إيهام حدوث التجلي بعـد الخفاء ولو قيل صفة بهـا الإحاطة بالمعلومات كما هي أو بهـا امتياز المعلومات أو نحو ذلك لكان بعيدًا عن الإيهام.

لا يقال أخذ المعلوم المشتق من العلم في تعريف العلم لتوقف معرفته على معرفته يستلزم الدور؛ لأنّـا نقول المعرف العلـم بالمعنى الاصطلاحي وهـو الصفة والمأخوذ المعلوم بالمعنى اللغوي وهو المدرك وليس مشتقًّا من العلم بمعنى الصفة فلا دور، وإن عبرت بدل المعلومات بالأشـياء كما هي أو بالمذكورات انتفى الإيراد وعلم الله سـبحانه غير متناه لا بحسـب ذاته ولا بحسـب تعلقاته؛ أما الأول: فلأن التناهي من خواص الكلم وهـو مُنتـفٍ صفاته العليـة، وأما الثاني: فمعناه إثبـات نفي التناهي فـي التعلقات القديمة للعلـم فلـه تعلقات قديمة غيـر متناهية بالفعل بالنسـبة إلـى الأزليات وإلـى المتجددات باعتبار أنها ستجدد، وتعلقات حادثة متناهية بالفعل بالنسبة إلى المتجددات.

تؤثِّـرُ في المَقْدوراتِ عند تعلُّقها بها.

(والحَياةُ) وهي صفةٌ أزليةٌ توجبُ صِحَّةَ العِلْم.

(والقُوَّةُ) وهي بِمَعْنى القُدْرة.

(والسَّمْعُ) وهي صفةٌ تتعلَّقُ بالمسموعات.

(والبَصَـرُ) وهـي صفةٌ تتعلَّقُ بالمُبْصِـرات، فتُدْرَك إدراكاً تاماً عَلَى سـبيل التخيُّل أو التوهُّم، ولا عَلَى طريق تأثيرِ حاسَّـة ووصولِ هواء، ولا يلزمُ من قدمها قدمُ المسـموعات والمبصـرات كَمـا لا يلزم من قـدم العِلْم والقدرة قـدمُ المعلومات والمقـدورات، لأنَّـها صفاتٌ قديمةٌ تحدث لها تعلُّقاتٌ بالحوادث.

(والإِرادَةُ والمَشيئةُ) وهُما عِبارتانِ عن صِفَةٍ في الحيِّ ....

قوله: **(تؤثِّـرُ في المَقْدوراتِ)** أي: بالإيجاد والإعدام.

قولـه: **(عند تعلُّقها بها)** يشـير إلـى أن تعلقات القدرة حادثة وهـي طريق المحققين الذيـن لم يثبتوا التكوين صفة زائدة حادثـة وهي طريق المحققين الذين لم يثبتوا التكوين صفة زائدة على القدرة.

قولـه: **(والقُوَّةُ بِمَعْنى القُدْرة)** إشـارة إلى أن ذكرها في المتن بعد القدرة للتنبيه على التـرادف، ويحتمـل أن يريد مع ذلك التنبيه على ورودهما معاً كما ورد في الكتاب العزيز وصفـه تعالـى بالقدير والقادر والمقتدر، ورد وصفه تعالى بالقـوي العزيز وبأنه تعالى ذو القوة المتين.

قوله: **(والسَّمْعُ وهو صفةٌ تتعلَّقُ بالمسموعات، والبَصَرُ وهو صفةٌ تتعلَّقُ بالمُبْصِرات)** جار على ما عليه الجمهور من أهل السـنة والمعتزلـة والكرامية من أنهما صفتان زائدتان على العلم ورد بهما النقل فآمنا بهما وعلمنا أنهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين، واعترفنا بعـدم الوقـوف على حقيقتهما، وبكون صفتي السـمع والبصر زائدتيـن على صفة العلم،

تُوجِبُ تَخْصيصَ أحدِ المقدورين في أحدِ الأوقاتِ بالوقوعِ مع استواءِ نسبةِ القدرةِ إلَى الكلّ، وكَوْن تعلُّقِ العِلْمِ تابعاً للوقوع.

قـال الكرامية وكذا قال المعتزلة: أن معنى الوصف بهما زائد على معنى الوصف بالعلم، وأولهما البعض كالكعبي وأبي الحسين البصري بأنهما العلم بالمسموعات والمبصرات من حيث التعلق على وجه يناسب إدراكنا المسموعات والمبصرات، ولكنه على ما يليق بجلاله وإن كان له تعلق آخر قبل حدوث المسـموعات والمبصرات يناسب تعلقنا إياها، ولكنـه على ما يليق بجلاله تعالى فللعلم على هـذا نوعان من التعلق، ولم يوصف تعالى بما يشـتق من لفظ الشم والذوق واللمس مع ثبوت حكمها له تعالى من الإدراك المتعلق بالروائح والطعون واللين والخشونة ونحوهما على ما يليق به تعالى لعدم ورود النقل بها مع كونها تنبي على اتصالات يتعالى الرب سبحانه عنها.

قوله: (تُوجِبُ تَخْصيصَ أحدِ المقدورين من الفعل والترك) بمعنى أنها صفة واحدة تتعلـق بالفعل تارة وبالترك أخرى، لا يقال إن تساوت نسبة الإرادة إلـى التعلقين احتيج إلى مخصص آخر غيرها وتسلسل، وإلا فإن كان تعلقها بأحد الجانبين لذاتها دون الآخر لـزم وجوب ذلـك الذي تعلقت به، وسـلب الاختيار لأنّـا نقول وجوب الشـيء لا ينافي الاختيار بل تحققه لأنه فرعه.

قولـه: (مع اسـتواءِ نسـبةِ القدرةِ إلَـى الكلّ يُفيدُ تغايـرَ الإرادة والقـدرة) لأن الإرادة تخصيص أحد الضدين بالوقوع فليست نسبة غير الواقع إليها مساوية لنسبة الواقع إليها.

قولـه: (وكَـوْن) بالجـر؛ أي: ومع كـون تعلق العلم تابعًـا للواقـع؛ أي: التابع لتعلق الإرادة يفيـد تغايـر الإرادة والعلـم خلافًا للحكماء في قولهـم: إن إرادته تعالى هي علمه بوجه النظام الأكمل؛ أي: بما يجب أن يكون عليه العالم حتى يكون على النظام الأكمل، وكـون العلـم تابعًا للوقوع معنـاه أنه تعالى يعلم الشـيء كما يقع وكأنـه حكاية عن وقوع الشيء، ومعنى كون الوقوع تابعًا لتعلق الإرادة أنه يقع كما يريد تعالى وقوعه لا التبعية في الوجـود الخارجـي والذي يوضح تغاير العلم والإرادة أن العلـم التصوري يتعلق بالواقع

وفيما ذُكِر تنبيهٌ عَلَى الرَّدِّ عَلَى من زعم، المشيئة قديمة والإرادة حادثة قائمة بذات الله تعالى، وعلى من زعم أن مَعْنى إرادةِ اللهِ تعالى فعله أنَّـه لَيْس بمُكْرَهٍ ولا ساهٍ ولا مغلوب، ومَعْنى إرادته فعل غيره أنَّـه أمر به، كيف وقد أمرَ كلّ مكلّف بالإيمانِ وسائرِ الواجبات..

وغيـره، والإرادة لا تتعلق إلا بالواقع والعلم التصديق بالوقوع فرع الوقوع لأنه كالحكاية عنه، والوقوع فرع الإرادة المخصصة لأحد الطرفين به، وبهذا يندفع قول الحكماء: ليس كل عالم تابعًا للوقوع إنما ذلك في العلم الانفعالي التابع لوجود العلوم، أما العلم الفعلي الذي كلامنا فيه فيصلح أن يكون مخصصًا فليتأمل وجه الدفع.

قولـه: (وفيمـا ذُكِر) أي: مـن تـرادف الإرادة والمشـيئة وأن معناهمـا صفة توجب تخصيـص أحد المقدورين المسـتفاد ذلك مـن قوله: **(وهما عبارتـان... إلى آخره)** وجه التنبيـه علـى الأول أن ترادفهما ينافي اختـلاف معنيهما ووجه التنبيه علـى الثاني تعريف الإرادة بأنها صفة توجب إلى آخره.

قوله: (عَلَى من زعم أن المشـيئة قديمة والإرادة حادثة) هم الكرامية قالوا: المشـيئة صفـة واحدة أزلية تتناول ما يشـاء الله بهـا من حيث يحدث والإرادة حادثـة متعددة بعدد المرادات كما نقله عنهم في شرح المقاصد.

قوله: (وعلى من زعم أن مَعْنى إرادتهِ تعالى فعله أنه ليس بمكرهٍ ولا ساهٍ ولا مغلوب، ومَعْنـى إرادتـه تعالى فعل غيره أنَّـه أمر به) هو أحد النقلين عن الكعبي وكثير من المعتزلة بغداد إرادته لفعله هو علمه به أو كون غير مكره ولا ساه، ولفعل غيره هو الأمر به، انتهت.

وتفسـير الإرادة بأنـه غير مكره ولا سـاه منقول فـي المواقف وشـرح المقاصد عن النجار، وعبارة المواقف في النقل عن الكعبي: أن إرادته فعله هي العلم بما في الفعل من المصلحـة وإرادتـه فعل غيره الأمر به، ويرد على تفسـير الكعبي الموافق للنجار أن معنى الـذي زعم أنـه الإرادة لا يصلح مخصصًا لأحـد الطرفين وهو ظاهـر، وإن أراد أن معنى الإرادة صـدور الفعـل عن الذات على هـذا الوجه فهو قول بالإيجـاب بالذات وقد أورد

ولو شاءَ ما وقع.

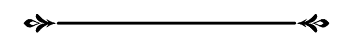
(والفِعْـلُ والتَّخليـق) عبـارةٌ عن صفـةٍ أزليَّـةٍ تُسَـمَّى التَّـكوين، وسـيجيء تحقيقُه، وعدلَ عن لفظِ الخلقِ لشيوعِ استعمالهِ في المخلوق.

(والتَّرزيـق) هُـوَ تكوينٌ مخصوصٌ صرَّح به إشـارة إِلَـى أن مثلَ التَّخليـق والتَّرزيق والتَّصوير والإحياء والإماتة وغير ذَلِكَ مما اسـتند إِلَى الله تعالى، كلٌّ منها راجعٌ إِلَى صفةٍ حقيقيةٍ أزليةٍ قائمة بالذّات هي التكوين، لا كَما زعم الأَشْـعَرِيّ من أنها إضافاتٌ وصفاتٌ للأفعال.

عليه أيضًا أنه يلزم منه كون الجماد مريداً، لكن أجيب عنه بأنه إنما فسر إرادة الواجب لا جميع الإرادات.

قوله: (ولو شاءَ لوقع) أي: لما تقرر في محله في إطباق السلف على قولهم: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، والمشيئة هي الإرادة.

قوله: (لا كَما زعم الأَشْـعَرِيّ... إلى آخره) التعبير بالزعم على لسان المصنف وإلا فستعرف من كلام الشارح فيما بعد أن التحقيق هو ما ذهب إليه الأشعري.



[الكلامُ صفةٌ أزلية]

(والكلامُ) وهي صفةٌ أزليةٌ عُبِّـر عنها بالنظم المُسَمَّى بالقرآن المركَّبِ مِنَ الحروف، وذلك لأنَّ كلَّ من يأمرُ وينهى ويخبرُ يجد من نفسه مَعْنى ثم يدلّ عَلَيْه بالعبارةِ أو الكتابةِ أو الإشـارة، وهي غيرُ العلم، إذ قد يُخبرُ الإِنْسان عمّا لا يعلمه، بل يَعْلَم خِلافه، وغير الإرادة لأنَّـه قد يأمرُ بما لا يُريده، ....

[الكلامُ صفةٌ أزلية]

قولـه: (وهـو) أي: ذلك المعنى الذي يجده الإنسـان الأمر أو النهـي أو المخبر غير العلم وغير الإرادة.

قوله: (إذ قد يُخبرُ الإِنْسان عمّا لا يعلمه، بل يَعْلَم خِلافه) أورد عليه أمران الأول أن هذا من قياس الغائب على الشاهد وقد تقرر بطلانه في حقه تعالى وجوابه أنه ليس المراد إثبـات تغايـر صفتي الكلام والعلم فـي حقه تعالى بقياس الغائب على الشـاهد بل المراد أنـه بعد ثبـوت اتصاف الباري تعالى بكل منهما بالنصـوص القاطعة، وكون الأصل تغاير معاني الألفاظ يقال مفهوم كلامه تعالى مغاير لمفهوم علمه والمراد من كل منهما المعنى اللائق بجلاله سبحانه؛ لأن النصوص المثبتة لهما خطاب جار على قانون اللغة في تغاير المعاني وتقرر تغاير معنيهما بتغايرهما في حقنا لغة الثاني إنما ذكره إنما يدل على مغايرته للعلـم اليقينـي لا للعلم المطلق؛ لأن كل عاقل تصدى للأخبار يحصل في ذهنه صورة ما

كمن أَمَـرَ عبدَهُ قَصْداً لإظهارِ عصيانِهِ وعَدَمِ امتثالِهِ لأوامره، ويُسَمَّى هذا كلاماً نفسياً عَلَى ما أشار إليه الأخطل بقوله:

إن الـكَلَامَ لَفِـي الفُـؤَادِ وإنَّمـا جُعِـلَ اللِّسـانُ عَلَـى الفُـؤادِ دَليـلاً

وقـال عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ**: إني زوَّرتُ في نفسـي مَقالة، وكثيـراً ما تقولُ لصاحبك: إنَّ في نفسي كلاماً أُريدُ أن أذْكُـرَه لك.**

والدَّليل عَلَى ثُبوتِ صِفةِ الكَلَامِ إجماعُ الأمة ....

يخبـر به بالضرورة، وجوابه أن الكلام النفسـي الذي يجده المخبـر حين يخبر بخبر ليس هو العلم بمعنى حصول الصورة على ما ذكرت، كما يدل عليه الوجدان فإن الذي يوضح الحال ويزيح الإشـكال في هذا المقام مراجعة الوجدان؛ فنجد الشـاك منا يتصور النسـبة وطرفهـا وما لم يقصد الإخبار لم يجد ذلك المعنى المسـمى بالكلام النفسـي وإذا قصد الإخبـار وجـد ذلك المعنى مع عدم العلم بوقوع النسـبة؛ فقد ظهـر أن ذلك المعنى ليس شيئًا من العلوم.

قوله: (كمن أَمَـرَ عبدَهُ... إلى آخره) أي: كمن أمر عبده الذي لامه غيره على ضربه فاعتذر بعصيانه أمره ثم أراد تحقيق عذره فأمره بفعل شيء بحضرة اللائم له فإنه في هذه الحالة يأمره وهو يريد أن لا يفعل، وفي شرح المواقف أنه اعترض عليه بأن الموجود في هـذه الصـورة صيغة الأمر لا حقيقته إذ لا طلب فيها أصـلًا كما زعم الإرادة قطعا، انتهى. وأجيب بأن الأمر تعبير عن الحالة الذهنية والإنكار مكابرة.

قوله: (زوَّرتُ في نفسـي مَقالة) هو طرف من حديث خلافة أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وهو فـي البخاري بدون قوله: **(في نفسـي)** ولفظه: **(وكنت زورت مقالـة أردت أن أقدمها بين يـدي أبي بكر)** وزيادة: **(في نفسـي)** مشـهورة مذكـورة في كثير من كتب الـكلام واللغة، وأصـل التزوير التقوية والتشـديد، قال أبو عبـد الله محمد بن جعفر القـزاز في ديوانه في اللغة: زورت الكتاب والكلام تزويرًا إذا قويته وسددته.

وتواتُـرُ النَّقلِ عَنِ الأنبياء عَلَيۡهِمُ ٱلسَّلَامُ أنَّـه تعالى متكلّمٌ، مع القطعِ باستحالةِ التكلُّمِ من غيرِ ثبوتِ صِفَةِ الكَلام.

فثبَتَ أنَّ للهِ تعالى صِفاتٍ ثماني هي: العِلْمُ والقدرةُ والحياةُ والسمعُ والبصرُ والإرادةُ والتَّـكوينُ والكلام.

ولمَّا كانَ في الثلاثِ الأخيرةِ نزاعٌ وخفاءٌ كـرَّرَ الإشـارة إِلَى إثباتِـها وقدمها، وفَصَّلَ الكَلَام بَعْضَ التَّفصيلِ فقال:

(وَهُوَ) أي اللهُ تعالى (مُتكلِّمٌ بكلامٍ هُوَ صِفَةٌ له) ضرورة امتناع إثباتِ المشتقّ للشَّيْء

قولـه: (وتواتُــرِ النَّقلِ عَـنِ الأنبياء) تواتر عنهـم عليهم الصلاة والسـلام أنهم كانوا ينسبون له الكلام فيقولون أمر تعالى بكذا ونهى عن كذا وأخبر بكذا، وكل ذلك من أقسام الـكلام فثبت المدعي، فـإن قيل: العلم بصدق النبي ﷺ موقوف علـى تصديق الله إياه إذ لا طريـق إلى العلم به سـواه، وتصديـق الله إياه إخبار عن كونه صادقًـا، وهو كلام خاص فإثبـات الـكلام بـه دور، أجيب بأنا لا نسـلم أن تصديقه إياه كلام بل هـو إظهار المعجزة علـى وفـق دعواه فإنه يدل على صدقـه ثبت الكلام أم لم يثبت واعلـم أن بعض من كتب على هذا الشرح اعترض كلام الشارح بأن التلويح ما يدافعه؛ ففي التلويح أن ثبوت الشرع موقـوف على الإيمان بوجود البـاري تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوءة النبي بدلالة معجزاته، ولو توقف شيء من هذه الأحكام على الشرع لزم الدور، قال: هذا المعتـرض ولا بد فـي التوفيق بين كلاميه مـن التمحل، انتهى. وما نقله عـن التلويح إنما ساقه حلا لكلام التوضيح لصدر الشريعة ولـم يصرح بأنه مرضي عنده لتحقق التدافع بين كلاميه.

قولـه: (فثبَـتَ أنَّ للهِ تعالى صِفاتٍ ثماني... إلى آخـره) هذا عند الماتريدية ووافقهم الأشـعرية على إثبات مـا عدا التكويـن وردوا التكوين إلى القدرة كما سـيأتي والصفات عندهم سـبع، وأثبت الأشـعري البقـاء بدل التكويـن وخالفه محققو أصحابـه فقالوا: إن البقاء أمر إضافي وليس صفة حقيقة.

مِـنْ غيـرِ قيامِ مأخذِ الاشـتقاقِ به، وفي هذا ردٌّ عَلَـى المعتزلةِ حيث ذهبوا إِلَـى أنَّـه متكلِّمٌ بكلامٍ هُوَ قائمٌ بغيرِه لَيْسَ صِفةً له.

(أَزَلِيَّـة) ضرورةُ امتناع قيامِ الحوادث بذاته.

(لَيْسَ مِنْ جِنْسِ الحُروفِ وَالأَصْوات) ضرورة أنها أعراضٌ حادثةٌ مشـروطٌ حدوثُ بعضِهـا بانقضـاءِ البعض، لأنَّ امتناعَ التكلُّـم بالحرفِ الثاني بدونِ انقضـاءِ الحرفِ الأوَّلِ بديهـي، وفي هـذا رَدٌّ عَلَى الحنابلـةِ والكراميةِ القائلينَ بأنَّ كلامَـهُ تعالى عرضٌ من جنسِ الأصواتِ والحروفِ، ومع ذَلِكَ فَهُوَ قَديم.

(وَهُـوَ) أي الـكَلَام (صِفَةٌ) أي مَعْنًى قائـمٌ بالذّات (مُنافيةٌ للسُّـكوت) الذي هُوَ تركُ التكلُّمِ مع القُدْرَة عَلَيْه، (والآفة) التي هي عدمُ مُطاوعةِ الآلات إما بحسبِ الفِطْرةِ كَما في الخرسِ أو بِحَسَبِ ضعفِها وعدم بلوغِها حَدَّ القُوَّة كَما في الطُّفوليَّـة.

فإنْ قيل: هذا الكَلَام إنَّما يَصْدقُ عَلَى الكَلَامِ اللَّفْظيّ دونَ الكَلَامِ النَّفسيّ، إذِ السُّكوت والخرسُ إنَّما يُنافي التَّلفُّظ.

قلنا: المُراد السُّـكوت والآفـةُ الباطنيان، ....

قولـه: (مِنْ غيرِ قيـامِ مأخذِ الاشـتقاقِ) أي: التكلم وقيامه يسـتلزم قيام الكلام؛ لأن الـكلام جزء معنـى التكلم إذ التكلم صـدور الكلام عمن قام به فيحصـل المطلوب وهو ثبوت صفة الكلام وبهذا يتضح معنى قول الشارح آنفًا مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت الكلام والمعتزلة يزعمون أن مأخذ الاشتقاق القائم بالموصوف إيجاد الكلام وهو عدول عن الظاهر واللغة.

قولـه: (هُوَ قائمٌ بغيرِه) أي: بخلقه فـي غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبي أو الشجرة.

قولـه: (ومـع ذَلِكَ هُوَ قَديم) هذا قـول الحنابلة ونقله عن الكراميـة معهم ونقله عن الكراميـة يوهم أن قول الفريقين واحد وليس كذلـك، فإن الحنابلة قائلون بقدم الحروف

بـأنْ لا يُديـرُ في نفسِـهِ التَّـكَلُّم أو لا يقدرُ عَلَـى ذلك، فكما أنَّ الكَلَامَ لفظيٌّ ونفسـيٌّ فكَذا ضدُّه، أَعْني السُّـكوت والخرس.

(واللهُ تعالى مُتكلِّمٌ بها آمرٌ ناهٍ مُخْبِـر) يَعْني أنَّـه صفة واحدة تتكثَّـرُ إِلَى الأمرِ والنَّهي والخبر، باختلافِ التعلُّقاتِ كالعِلْمِ والقدرةِ وسـائرِ الصِّفات، فإنَّ كلًّا منهما صِفةٌ واحدةٌ قديمـة، والتكثُّـر والحدوث إنَّما هُوَ فـي التعلُّقاتِ والإضافات، لما أن ذَلِـكَ أَلْيَـقُ بكمالِ التوحيد، ولأنَّـه دليلٌ عَلَى تكثُّـرِ كلٍّ منها في نفسها.

فإنْ قيل: هذه الأقسامُ للكلام لا يعقلُ وجودُه بدونها.

قلنا: إنَّـه ممنوع، بل إنَّما يصيرُ أحد تِلْكَ الأقسامِ عند التعلُّقات، وذَلِكَ فيما لا يزال، وأمَّا في الأزلِ فلا انقسامَ أصلاً.

والأصـوات والكرامية إنمـا يقولون بقدم القـدرة على التكلم ويسـمون التكلم قولا كما سـيأتي قريبًا، فالمعروف عنهم ما في المقاصد وشرحه وشرح المواقف وغيرها من أنهم قائلون بأن اللفظي حادث قائم بالذات لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى عما يقولون، وفي المقاصد وشـرحه أخذا من الإرشـاد لإمام الحرمين أن الكرامية سموا هذا الحادث الذي زعموا قيامه بذاته قولا له، وزعموا أن كلامه قدرته على إيجاد القول.

قوله: (بأنْ لا يدير في نفسه) من الإدارة بتقديم الدال على الراء وهي في حقنا إجالة الفكر.

قوله: (لما أنَّ ذَلِكَ) أي: كون الصفة واحدة.

قوله: (فإنْ قيلَ هَذِهِ) أي: الأمر والنهي والخبر.

قولـه: (وذَلِـكَ فيما لا يزال) جرى الشـارح هنا على ما ذهب إليه عبد الله بن سـعيد القطان الشهير بابن كلاب بضم الكاف وتشديد اللام أحد أئمة السنة قبل الأشعري، وهو أن تنوع الكلام يحدث عند حدوث التعلقات التنجيزية وقد أورد عليه أنه يلزمه أن يوجد جنـس الـكلام مجـردًا عن أنواعه وهو محـال إذ لا يوجد الجنس إلا في ضمن شـيء من

وذهبَ بعضُهم إِلَى أنَّه في الأزلِ خبر، ومرجعُ الكلِّ إليه، لأنَّ حاصلَ الأمرِ إخبارٌ عن استحقاقِ الثَّوابِ عَلَى الفِعْلِ والعِقاب عَلَى التَّرك والنَّهي عَلَى العكس، وحاصلُ الاستخبارِ الخبرُ عن طلبِ الإعلام، وحاصلُ النّداء الخبرُ عن طلبِ الإجابة.

ويردُّ بأنّا نعلمُ اختلافَ هذه المعاني بالضَّرورةِ واستلزامُ البَعْضِ للبعض لا يوجبُ الاتِّحاد.

فإنْ قيل: الأمرُ والنَّهيُ بلا مأمور ولا منهيّ سفهٌ وعبث، والإخبارُ في الأزلِ بطريقِ المضيّ كذبٌ مَحْضٌ يجبُ تنزيهُ الله تعالى عنه.

أنواعه، وأجيب بأن هذه الاستحالة في الجنس وأنواعه الحقيقية، وهذه أنواع اعتبارية لأن الكلام صفة شخصية يعتبر تكثرها بحسب تعلقاتها، فإن قلت: فما الفرق بين مذهب ابن سعيد والأشعرية؟ قلت: هو يعتبر في التنوع التعلقات الحادثة وهم يعتبرون التعلقات الأزلية.

قوله: (وذهبَ بعضُهم) هو الإمام الرازي نقله عنه في المقاصد وشرحه وهو اختيار صاحب العمدة أبي البركات النسفي.

قوله: (ويرد) أي: ما ذهب إليه البعض بأنّا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة لأنّا نعلم أن الخبر يحتمل معناه الصدق والكذب دون الأمر والنهي والاستخبار، فما زعمه ذلك البعض من أن حاصل الأمر إخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك، وإن النهي بالعكس ممنوع غايته استلزام الأمر الإخبار وذلك لا يوجب كونه عينه.

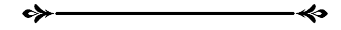
قوله: (فإنْ قيلَ: الأمرُ والنَّهي... إلى آخره) حاصله أن يقال: لا يتصور أن يكون الكلام في الأزل أمرًا ونهيًا وخبرًا لأنه أمر حيث لا مأمور ونهي حيث لا منهي، وهما سفه وعبث وكلاهما محال على الباري سبحانه، ولأنه ورد قي القرآن الإخبار بطريق المعنى نحو: إنّا أرسلنا، وأنزلنا وأوحينا وقلنا، إلى أمثال ذلك، والإخبار في الأزل بطريق المعنى كذب يجب تنزيه الباري عنه.

قلنـا: إنْ لـم نَجْعَلْ كلامَهُ في الأزل أمراً ونهياً وخبراً فلا إشـكال، وإنْ جعلناه فالأمر فـي الأزلِ لإيجـابِ تحصيـلِ المأمورِ في علمِ الآمـر، كَما إذا قدرَ الرجلُ ابنـاً له فأمره بأن يفعل كذا بعد الوجود.

والإخبارُ بالنِّسـبةِ إلَى الأزلِ لا يتَّصفُ بشـيءٍ مِنَ الأزمنةِ إذ لا ماضٍ ولا مستقبلٌ ولا حالٌ بالنسبة إلَى اللهِ تعالى، لتنزيهِه عَنِ الزمان، كَما أنَّ عِلْمَهُ أزليٌّ لا يتغيَّـرُ بتغيُّرِ الأزمان.

قوله: (إنْ لَمْ نجعل كلامه في الأزلِ أَمْراً ونهيًا) أي: كما ذهب إليه ابن سعد وجرى عليه الشارح آنفًا.

قولـه: (كَما إذا قدر الرجلُ ابناً لـه) أي: علم يقينا أنه يوجد لا محالة بإخبار الصادق فقـام بـه أمره بأن يتعلم مثلاً بعد وجود، والحق أن حديث طلب الرجل من ابنه من إلحاق الغائب بالشاهد وقد تقرر ضعفه، وإن أريد به التقريب إلى الفهم فهو غير وافٍ بذلك؛ لأن الموجود في نفس الرجل العزم على الطلب التنجيزي في وقته لا حقيقة الطلب المعنوي، ولـك أن تقول بل هـو وافٍ بالتعريف؛ لأنّـا نمنع دعـوى أن الموجود بنفس الرجل ليس إلا العـزم علـى الطلب التنجيـزي في وقته بل القائم بنفسـه معنى مغاير للعزم كما يشـهد بـه الوجدان لمـن راجع وجدانه، فـإن من قدر متحقـق الوجود موجودًا قام بنفسـه معنى معقول، والكلام النفسـي معنى معقول فالطلب النفسـي معنى معقـول متعلق بمعقول لا بمحسوس، وبهذا يظهر مغايرته للعزم، فإن قيل: لو لم يوجد طلب من المعدوم المتحقق الوجـود لـزم أن لا يكون النبي ﷺ آمـراً ولا ناهياً لمن بعده إلى يـوم القيامة؛ لأنهم وقت أمـره ونهيـه معدومون! أجيب: كما يؤخذ من شـرح المقاصد بأنهم مأمـورون تبعًا لأهل عصره المخاطبين بالأوامر والنواهي، والأمر والنهي للمعدوم تبعًا ليس سـفهًا إنما السفه أمر المعدوم ابتداء.



[القرآنُ غيرُ مخلوق]

ولما صرَّحَ بأزليَّـةِ الكَلَام حاول التنبيهَ عَلَى أنَّ القرآنَ أيضاً قد يُطْلَقُ عَلَى هذا الكَلَامِ النفسيِّ القديمِ كَما يُطلقُ عَلَى النُّظم المتلوِّ الحادثِ فقال:

(والقرآنُ كلامُ الله تعالى غيرُ مخلوق) وعقبَ القرآن بكلامِ الله لِمَا ذكره المشايخُ من أنَّـه يقال: القرآنُ كلامُ الله تعالى غيرُ مخلوق، ولا يقال: القرآنُ غيرُ مخلوق، لئلا يسبقَ إِلَى الفَهْم أنَّ المؤلفَ مِنَ الأصواتِ والحروفِ قديْم كَما ذهبَ إليه الحنابلة جَهْلاً أو عِناداً.

وأقـامَ غيـرَ المخلوق مقامَ غيـرِ الحادث تنبيهـاً عَلَـى اتِّحادهما، وقَصْـداً إِلَى جري الكَلَامِ عَلَى وِفْقِ الحديث، حيثُ قال ﷺ: «القرآنُ كلامُ الله تعالى غيرُ مخلوق، ومَنْ قال: إنّه مخلوقٌ فهو كافرٌ باللهِ العظيم»، وتنصيصاً عَلَى محلِّ الخلافِ بالعبارةِ المشـهورةِ فيما

[القرآن غير مخلوق]

قوله: (**لئلا يسـبقَ إِلَى الفَهْم**) فإن إطلاق القرآن على اللفظي أشـهر من إطلاقه على النفسـي، وكلام الله بالعكـس حديـث القرآن كلام الله غير مخلوق، أسـنده أبو عبد الله بن بطة في كتاب الإمام له من حديث أبي الدرداء أنه سـأل رسـول الله ﷺ عن القرآن، فقال: «كلام الله غير مخلوق»، وأسنده صاحب الفردوس من حديث جماعة من الصحابة منهم حذيفـة ورافع بـن خديج وعمران بـن حصين وأنس بألفـاظ منها: «القـرآن كلام الله غير مخلـوق فمن قـال غير هذا فقد كفر»، وفي لفـظ لأنس زيادة: «فاقتلـوه»، ومنها: «القرآن كلام الله وليس من الله شـيء مخلوق»، ومنها عن معاذ: «القرآن كلام الله وسـائر الأشـياء

بين الفريقين، وهو أنَّ القرآنَ مخلوقٌ أو غيرُ مخلوق، ولهذا تترجَمُ المسألةُ بمسألةِ خلقِ القرآن.

وتحقيقُ الخلافِ بيننا وبينهم يرجعُ إِلَى إثباتِ الكَلَامِ النفسيِّ ونفيه، وإلَّا فنحنُ لا نقولُ بقدمِ الألفاظِ والحروف، وهُمْ لا يقولونَ بحدوثِ كلام نفسي.

ودليلُنا ما مرَّ أنَّه ثبتَ بالإجماع وتواترِ النقل عَنِ الأنبياءِ صلواتُ الله عَلَيْهم أنَّه متكلِّمٌ، ولا مَعْنى له سِوى أنَّه متَّصفٌ بالكلام ويمتنعُ قيامُ اللفظيّ الحادث بذاته تعالى، فتعيَّن النفسي القديم.

وأمَّا استدلالُهم بأنَّ القرآنَ متَّصفٌ بما هُوَ من صفاتِ المخلوق وسماتِ الحدوث مِنَ التأليفِ والتنظيمِ والإنزالِ والتنزيلِ وكونه عربيًّا مسموعاً فصيحاً معجزاً إِلَى غير ذلك، فإنما يكون حجة عَلَى الحنابلة لا علينا، لأنّا قائلونَ بحدوثِ النظم، وإنَّما الكَلَام في المَعْنى القديم، والمعتزلةُ لمَّا لم يُمْكِنهم إنكارُ كونه تعالى متكلِّماً ذهبوا إِلَى أنَّه متكلِّمٌ بمَعْنى إيجادِ الأصواتِ والحروفِ في محلِّها أو إيجاد أشكالِ الكتابة في اللَّوح المحفوظ

خلقه» وقد ضعفه ابن الجوزي، فقال: قد يروى في هذا الباب أحاديث ليس فيها شيء يثبت انتهى.

لكن روى البغوي في شرح السنة عن عمرو بن دينار، قال: سمعت مشيختنا من سبعين سنة يقولون القرآن كلام الله غير مخلوق، انتهى. ومشيخته ابن عباس وابن عمر وجابر بن عبد الله وأبو هريرة وأبو شريح الخزاعي وجماعة من التابعين.

قوله: (بَيْنَ الفريقَيْن) أي: أهل السنة والمعتزلة.

قوله: (فإنَّما يقومُ حجَّة عَلى الحنابلة) أي: لأنهم قائلون بعدم النظم.

قوله: (ذهبوا إلى أنَّه متكلِّمٌ بمَعْنى إيجادِ الأصوات) أي: وأنكروا أنه متكلم في الأزل، وقوله: **(إيجاد)** تفسير للتكلم أعني المصدر الذي تضمنه قوله: **(متكلم)** ولو فسر اسم الفاعل لكان اللائق أين يقول بمعنى أنه موجد.

وإنْ لم يقرأ، عَلَى اختلافٍ بينهم.

وأنت خبيرٌ بأن المتحرِّكَ من قامت به الحركة، لا مَنْ أوجدَها، وإلَّا لصحَّ اتِّصافُ الباري بالأعراض المخلوقة له تعالى عن ذَلِكَ علوًّا كبيراً.

ومِنْ أقوى شُبَهِ المعتزلة أنكم متَّفقون عَلَى أنَّ القرآنَ اسمٌ لما نُقِل إلينا بين دفَّتي المصاحف تواتراً، وهذا يستلزمُ كونه مكتوباً في المصاحفِ مَقْروءاً بالألسن، مَسْموعاً بالآذان، وكلُّ ذَلِكَ من سِماتِ الحدوثِ بالضَّرورة. فأشار إِلَى الجوابِ بقوله:

(وَهُوَ) أي القرآنُ الذي هُوَ كلام الله تعالى (مكتوبٌ في مصاحفِنا) أي بأشكالِ الكتابةِ وصُوَرِ الحروف الدالة عَلَيْه (محفوظٌ في قلوبنا) أي بالألفاظِ المخيلة (مقروءٌ بألسنتنا) بالحروفِ الملفوظةِ المسموعة (مسموعٌ بآذاننا) بذلك أيضاً (غيرُ حالٍّ فيها) أي مع ذَلِكَ لَيْس حالًّا في المصاحفِ ولا في القلوبِ والألسنة والآذان، بل هُوَ مَعْنى قديمٌ قائمٌ بذاتِ الله، يُلْفَظُ ويُسْمَعُ بالنظم الدالّ عليه، ويُحْفَظُ بالنظمِ المخيل ويُكتبُ بنقوشٍ وصورٍ وأشكالٍ موضوعةٍ للحروفِ الدالَّةِ عليه، كَما يُقال: النارُ جوهرٌ مُحْرِق، تُذْكَر باللفظِ وتُكتبُ بالقلم، ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتاً وحرفاً.

وتحقيقُه أنَّ للشيء وجوداً في الأعيان، ووُجوداً في الأذهان، ووُجوداً في العبارة، ووُجوداً في الكتابة، والكتابةُ تدلُّ عَلَى العبارة، وهي عَلَى ما في الأذهان، وهو عَلَى ما في الأعيان، فحيثُ يُوصفُ القرآنُ بما هُوَ من لوازِم القديم ....

قوله: (وإنْ لم يُقْرأ) أي: وإن لم يقرأ قارئ ما في اللوح المحفوظ.

قوله: (وأنتَ خَبير) يعني أن قولهم يخالف اللغة من غير ضرورة إلى المخالفة فقوله: (وإلا لصحَّ اتِّصافُ الباري) أي: بحسب اللغة لا يصح لغة إطلاق أسود بمعنى خالق السواد وموجده، ولا أبيض بمعنى خالق البياض وموجده، وليس امتناعه لعدم إذن الشرع فقط، واحترز بالمخلوقة له عن غير المخلوقة له عندهم كأفعال العباد.

قوله: (وتحقيقه) أي: هذا المقام على وجه نظهر به التمييز بين إطلاق القرآن مرادًا به

كما في قولنا: القرآنُ غيرُ مخلوق، فالمرادُ حقيقتُه الموجودة في الخارج، وحيث يوصف بما هُوَ من لوازم المخلوقاتِ والمحدثاتِ يُرادُ به الألفاظُ المَنْطوقة المسموعة كَما في قولنا: قرأتُ نصفَ القرآن، أو المخيلة كَما في قولنا: حفظتُ القرآن، أوِ الأشكال المنقوشة كَما في قولنا: يُحْرَمُ للمُحْدِث مسُّ القرآن.

ولمَّا كانَ دليلُ الأحكامِ الشَّرعية هُوَ اللفظ دون المَعْنى القديم عرَّفه أئمةُ الأصولِ بالمكتوبِ في المصاحف المنقول بالتواتر، وجعلوهُ اسماً للنظم والمَعْنى جميعاً، أي للنظمِ من حيث الدلالة عَلَى المَعْنى لا بمجرَّد المَعْنى.

وأمَّا الكَلَامُ القديمُ الذي هُوَ صِفَةُ اللهِ تعالى ....

المعنى القائم بذات الباري سبحانه، وإطلاقه على الألفاظ المكتوبة بين الدفتين المنقولة تواترًا، فسيأتي في الشرح أن القرآن يطلق بالاشتراك على اللفظي كما يطلق على النفسي القديم؛ فحيث وصف بما هو من لوازم القديم دل على أن المراد النفسي القديم وحيث وصف بما هو من لوازم الحادث دل ذلك على أن المراد اللفظي الحادث، ومعنى وجود الشيء في الأعيان أن هناك عيناً هي ذاته، ومعنى وجوده في الأذهان أن له صورة مرتقمة في الذهن كظل الشجرة والمتكلمون ينكرون هذا الوجود.

قوله: (كَما في قولِنا قرأتُ نصفَ القرآن) هو مثال للوجود في العبارة، وقوله: **(حفظت القرآن)** مثال للوجود في الذهن، وقوله: **(يحرم للمحدث مس القرآن)** مثال للوجود في الكتابة.

قوله: (أئمَّةُ الأصول) يعني أصول الفقه.

قوله: (وجعلوهُ اسماً للنُّظم والمَعْنى) أي: مدلولها اللفظ وليس المراد المعنى القائم بذات الله تعالى بدليل اختلافهم في أن العبارة الفارسية هل تقوم مقام العربية لوجود المفهوم من اللفظ العربي أو لا تقوم، وهذا غير متصور في المعنى القائم بذات الله تعالى وإن كان مراد المتكلمين من المعنى هو القائم بذات الله تعالى؛ لأن اصطلاحهما غير متطابقين لتغاير جهتي البحثين.

فذهبَ الأَشْعَرِيُّ إِلَى أنَّه يجوزُ أن يسمع، ومنعه الأستاذ أبُو إسحاق الإسفراييني، وهو اختيارُ الشَّيْخ أبي منصور رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فمَعْنى قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَسۡمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦] يسمعُ ما يدل عليه، كَما يقال: سمعتُ علمَ فلان، فموسى عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ سمع صوتاً دالًّا عَلَى كلامِ الله تعالى، لكن لمَّا كانَ بلا واسطة الكتابِ والملك خصَّ باسمِ الكليم.

قوله: (**فذهبَ الأَشْعَرِيّ... إلى آخره**) لما ورد في الكتاب العزيز أن الله تعالى كلم موسى عليه الصلاة والسلام اختلف في الكلام الذي سمعه موسى أهو النفسي أو اللفظي، فحكى الشارح الخلاف فيه، وما ذهب إليه الأشعري من سماع الكلام القديم هو ما ذهب إليه أبو القاسم الصفار من الحنفية.

قوله: (**لكن لمَّا كان... إلى آخره**) إشارة إلى جواب سؤال مورود على اختيار أبي منصور، وقد أورد في شرح المقاصد على وجه يورد به على مذهب الأشعري أيضا، فقال: فإن قلت: إذا أريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعين المحل؛ أي: كلسان الملك أو النبي فكل واحد منا يسمع كلام الله تعالى، وكذا إذا أريد به المعنى الأزلي وأريد بسماعه فهمه من الأصوات المسموعة فما وجه اختصاص موسى عليه الصلاة والسلام بأنه كليم الله؛ قلنا: فيه أوجه فساقها بعبارة فيها إطناب حاصلها أنها ثلاثة؛ الأول منها على ما ذهب إليه الأشعري، والثاني والثالث على ما اختاره الماتريدي وعبارة متن المقاصد عن الثلاثة موجزة مع إشارتها إلى السؤال وهي واختصاص موسى بالمكالمة من حيث إنه سمع بلا صوت وحرف كما يرى في الآخرة بلا كم وكيف، وأنه سمع بصوت من جميع الجهات أو من جهة بلا اكتساب، ولظهور وجه الاختصاص على مذهب الأشعري ولاحتياج الثاني إلى نقل صحيح اقتصر في الشرح على الثالث إشارة إلى الإيراد على اختيار أبي منصور فقط، وحاصله أنه تعالى أكرم موسى عليه الصلاة والسلام فأفهمه كلامه بصوت تولى خلقه من غير كسب لأحد من خلقه، وقد شفع على ما ذهب إليه أبو منصور من ذلك، بما رواه أبو نعيم في الحلية في ترجمة ابن أسلم الطوسي عنه: أن من قال محلا مخلوقًا خاطب موسى بقوله: ﴿يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٣٠﴾ [القصص: ٣٠] فقد عظم شركه ووجه أن من قال بالصوت

فـإن قيـل: لو كانَ كلامُ الله تعالى حقيقة في المَعْنى القديـم مُجازاً في النظم المؤلف لصحَّ نفيه عنه، بأن يقال: لَيْس النّظم المُعْجِزُ المُفَصَّلُ إِلَى السُّور والآيات كلام الله تعالى، والإجماع عَلَى خلافه.

وأيضاً: المُعْجَزُ المتحدَّى به هُوَ كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بأن ذَلِكَ إنَّما يتصور في النظمِ المؤلَّفِ المفصَّل إِلَى السور، إذ لا مَعْنى لمعارضة الصفة القديمة.

قلنـا: التحقيـقُ أنَّ كلامَ الله تعالى اسـمٌ مشـتركٌ بين الكَلَام النفسـي القديـم ومَعْنى الإضافـة أنَّـه مخلوقُ الله تعالـى، لَيْس من تأليفاتِ المخلوقين، فلا يصحُّ النفي أصلاً، ولا يكونُ الإعجازُ والتحدي إلَّا في كلامِ الله تعالى، وما وقع في عبارة بَعْض المشايخ.......

لزمـه القـول بأنه قائم بمخلـوق؛ لأن الصوت عرض فلا بد له من محـل يقومه، ويلزم أن يكون ذلك المحل محدثًا؛ لأن الصوت محدث لا يقوم بقديم.

قولـه: (**فـإن قيل: لـو كانَ كلامُ الله حقيقة في المَعْنى القديـمُ**) أي: كما دل عليه قول المتـن فيمـا مضى، وله صفات أزلية وعد منها الكلام، ثـم قوله: (**متكلم**) بكلام هو صفة له، والأصل عدم الاشتراك فكان مجازًا في النظم ويتضح ذلك إذا استحضرت أن الوجود في العبارة والكتابة مجازيًّا، وأن الحقيقي هو الوجود في الأعيان وحاصل الجواب إثبات الاشتراك بين النفسي واللفظي وهو يستلزم تسليم السؤالين كما سنبينه.

قوله: (**ومَعْنى الإضافة**) أي: إضافة الكلام إلى الله تعالى.

قولـه: (**فـلا يصـحُّ النَّفي أصـلاً هو تسـليمٌ لقوله فـي السُّـؤال الأوَّلِ والإجماعِ على خلافه**) أي على أنه لا يصح نفي كلام الله عن النظم.

قولـه: (**ولَا يكـونُ الإعجاز... إلى آخره**) تسـليم لقولـه: (**في الثاني من السـؤالين**) وأيضا فالمعجز التحدي به هو كلام الله حقيقة.

قوله: (**إلّا في كلامِ الله تعالى**) أي: حقيقة لا مجازًا.

من أنَّـه مجاز فليس معناه أنَّـه غيرُ موضوع للنظم المؤلف، بل معناه أن الكَلَامَ في التحقيق وبالـذات اسـمٌ للمَعْنـى القائم بالنفس، وتسـميةُ اللَّفظ بـه ووضعه لذلك إنَّما هُـوَ باعتبار دلالتِـه عَلَى المَعْنى، فلا نِزاعَ لهم في الوضع والتسمية.

قوله: (من أنه مجاز) أي: من أن قولنا كلام الله إنما يطلق في اللفظي مجازًا.

قولـه: (ووضعـه لذلـك) أي: للفظـي وضعًا اشـتراكيًّا إنما هـو باعتبـار دلالته على المعنى القديم والدال من حيث هو دال فرع للمدلول والمجاز فرع للحقيقة فأشبه إطلاق اسم المدلول على الدال المجاز فأطلق عليه أنه مجاز، وقوله: إنما هو باعتبار دلالته على المعنى القديم يتعلق به أمران:

الأول: أورد عليـه أن العلاقـة تقتضي أن لا يكون منقولًا مشـتركاً إذ لا يعتبر ارتباط بيـن معنى المشـترك بخلاف معنـى المنقول، وأجيب بـأن في النقل هجـر المعنى الأول واعتبار العلاقة لا يقتضيه.

الثانـي: أن المشـهور فـي كلام الأصحاب أن ليس إطـلاق كلام الله تعالى على هذا المنتظـم مـن الحـروف المسـموعة إلا بمعنى أنه دال علـى كلامه القديم، قال في شـرح المقاصـد: لكـن المرضي عندنا أن له اختصاصًا آخر بالله، وهو أنه اخترعه بأن أوجد أولا الأشـكال فـي اللوح المحفـوظ لقوله تعالـى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ﴿٢١﴾ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴿٢٢﴾﴾ [البـروج: ٢١-٢٢] أو الأصوات في لسـان الملك لقولـه تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿٤٠﴾﴾ [الحاقـة: ٤٠] أو لسـان النبي لقولـه تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ [الشـعراء: ١٩٣-١٩٤]، والمنـزل على القلب هو المعنى دون اللفظ، ثم هل يعتبر في تسـمية الكلام اللفظي بالقرآن خصوص المحل من اللوح المحفوظ أو لسان الملك أو النبي، أو لا يعتبر فيها إلا خصوص التأليف الذي لا يختلف باختلاف التلفظين الصحيح الثاني؛ لأنّـا نقطع بـأن ما يقـرؤه كل للواحد منا هو القرآن المنزل على محمـد ﷺ، وعلى الأول يكون مثل القرآن لا نفسـه، ومنع السـلف من إطلاق كون القرآن بهذا المعنى مخلوقًا أدباً واحترازاً عن ذهاب الوهم إلى القرآن بمعنى الكلام النفسي.

وذهب بَعْضُ المحقِّقين إِلَى أن المَعْنى في قول مشايخنا: كلامُ الله تعالى مَعْنى قديم، لَيْس فـي مقابلة اللفظ حَتَّى يُرادُ به مدلولُ اللفظ ومفهومُه، بل في مقابلة العين، والمراد به ما لا يقوم بذاته كسائر الصفات.

ومرادُهـم أنَّ القـرآنَ اسـمٌ للنظـم والمَعْنى شـاملٌ لهمـا، وهو قديـمٌ لا كَما زعمت الحنابلـةِ من قدمِ النظمِ المؤلَّـف المرتَّب الأجزاء، فإنَّه بديهيُّ الاسـتحالة، للقطعِ بأنَّـه لا يمكن التلفّظُ بالسِّين من «بسم الله» إلَّا بعد التلفُّظ بالباء، بل مَعْنى أنَّ اللفظَ القائم بالنفس لَيْس مُرتَّبَ الأجزاءِ في نفسه...

قولـه: (**وذهـبَ بعضُ المحقِّقيـن**) هو القاضي عضـد الدين في مقالة لـه مفردة في تحقيـق معنـى كلام الله تعالى نقل عنه تلخيصها السـيد في شـرح المواقف وما ذهب إليه العضد فيها هو اختيار محمد الشهرستاني في كتابه نهاية الإقدام في علم الكلام.

قولـه: (**إلـى أنَّ المَعْنـى**) أي: المذكور في قول مشـايخنا الأشـعرية كلام الله تعالى معنى قديم، ليس المراد به المعنى المقابل للفظ بل المراد به المعنى المقابل للعين، وهو ما لا يقول بذاته والمراد بالعين ما يقوم بذاته.

قولـه: (**اسـمٌ للفظ والمَعْنـى**) أي: المعنى الـذي هو مدلول اللفظ شـامل له وللفظ جميعًـا وهـو قديم قائـم بذات الله تعالـى، ومع ذلك هـو مكتوب فـي المصاحف مقروء بالألسـن محفـوظ في الصدور وهـو غير الكتابة والقـراءة والحفظ الحادثـة، وأورد عليه أن القـرآن إن كان اسـمًا لذلك الشـخص القائم بذاته تعالى فيلـزم أن يكون ما نقرؤه نحن ليـس القـرآن الذي هو كلام الله بل مثله مع أنّـا نقطع بأن ما يقرأه كل واحد منا هو القرآن، وإن كان اسـماً لنوع القائم بذاته تعالى، فإن إطلاقه على خصوص ذلك الشـخص القائم بالـذات مجـازه، فيصح نفيه عنه تعالى حقيقة وإن جعل من قبيل كون الموضوع له خاصًّا والوضع عامًّا بمعنى أنه وضع لخصوص كل شيء قام بمحل بحيث يسمى كل منها كلام الله لزم أن يوصف كلامه تعالى بالحدوث ولا يخلص عن هذا الإيراد إلا بالتزام أنه وضع وضعًا اشتراكيًّا بين النوع وبين ذلك الفرد الخاص.

كالقائـم بنفسِ الحافظ من غير ترتّب الأجزاء، وتقـدم البَعْض عَلَى البعض، والترتُّب إنَّما يحصـلُ فـي التلفـظ والقراءة لعدمِ مسـاعدةِ الآلة، وهذا هُـوَ مَعْنى قولهـم: المقروء قديم والقـراءة حادثة، وأمَّا القائمُ بذات الله تعالى فلا ترتّبَ فيه، حَتَّى إنَّ مَنْ سـمعَ كلامه تعالى سـمعه غيـرَ مرتَّبِ الأجزاءِ لعـدم احتياجه إِلَى الآلـة، هذا حاصلُ كلامِهِـم وهو جيِّدٌ لمن تعقَّـل لفظاً قائماً بالنفس غيـرَ مؤلف مِنَ الحروفِ المنطوقةِ أو المخيلة المشـروط وُجود بعضها بعدم البعض، ولا مِنَ الأشكال المرتبة الدالة عليه، ونحن لا نتعقلُ من قيامِ الكَلَام بنفـس الحافظ إلا كونَ صور الحروف مخزونةً مرتسـمةً في خياله، بحيث إذا التفت إليها كان كلاماً مؤلفاً من ألفاظٍ مخيَّـلة أو نقوشٍ مرتبة، وإذا تلفَّظ كانَ كلاماً مسموعاً.

قولـه: (كالقائـم بنفسِ الحافظِ من غير ترتيبِ الأجزاء) استشـكل حينئذ بالفرق بين قيام علم وعمل ولمع وملع، ونحوها؛ إذ لا فرق إلا بترتيب الأجزاء ويمكن أن يجاب بأنه يقوم بنفس الحافظ ملكة يقتدر بها على إيراد الألفاظ دون اسـتحضار لترتبها وقت الأداء ولا تخيل له، فملكة أداء الألفاظ المحفوظة لا ترتب فيها وإن كان منشـأ حصولها تكرار الألفاظ المتخيلة.

قوله: (وهو جيّدٌ لمن يتعقَّل لفظًا قائماً بالنفس غير مؤلَّف... إلى آخره) إنكار لتعقل لفظ قائم بالنفس غير مؤلف ولا مرتب الأجزاء كما يصرح به.

قوله: (ونحن لا نتعقل من قيامِ الكلامِ بنفْسِ الحافظِ إلَّا كون صَور الحروفِ مَخْزونة مُرْتَسِـمةً في خَياله... إلى آخره) وحاصله كما عبَّر به الشـارح في حاشية شرح العضد أنّـا لا نعقل قيام اللفظ بذاته تعالى سواء كان مترتب الأجزاء أو غير مترتبها ويندفع بما قدمناه مـن حديث الملائكة ثـم يقال قيام اللفظ والمعنى بذاته تعالى هـو على ما يليق به وإن لم نتعقل كنهه بعد علمنا إجمالًا بأنه لا يسـتحيل في حقه تعالى لانتفاء الحدوث عنه بانتفاء الترتب والتأليف.

[الكلامُ في التكوين]

(والتَّـكْويـنُ) وهُـوَ المَعْنـى الـذي يُعَبَّـرُ عنه بالفعـلِ والخَلْـقِ والتَّخليـق والإيجادِ والإحـداثِ والاختـراعِ ونحـو ذلك، ويُفَسَّـرُ بإخـراج المعدوم مِـنَ العدمِ إِلَـى الوجود، (صِفة لله تعالى) لإطباقِ العقلِ والنقل عَلَى أنَّـه خالقٌ للعالم مكوِّن له وامتناع إطلاق اسم المشتق عَلَى الشَّيْء من غيرِ أنْ يكونَ مأخذُ الاشتقاق وصفاً له قائماً به.

(أزليَّـة) لوجوه:

الأول: أنَّـه يمتنعُ قيامُ الحوادث بذاتِ الله تعالى لما مر.

الثانـي: أنَّــه وصفُ ذاته في كلامه الأزلي بأنَّـه الخالـق، فلو لم يكن في الأزل خالقاً لَزِم الكذب أو العدول إِلَى المجاز، أي الخالق فيما يسـتقبلُ أو القادرُ عَلَى الخَلْقِ من غيرِ تـعـذُّرِ الحقيقة، عَلَى أنـه..

[الكلام في التكوين]

قولـه: (والتَّـكْويـنُ) أثبته الحنفية واشـتهر عن أبي منصور الماتريـدي وأتباعه وهو مأخوذ من قوله تعالى: ﴿كُن فَيَكُونُ ﴿١١٧﴾﴾ [البقرة: ١١٧].

قوله: (ويفسّـرُ بإخراجِ المَعْدومِ من العَدَمِ إلى الوُجود) المراد مبتدأ هذا الإخراج لا نفسـه لأنه وصف إضافي كما في سائر العبارات من الخلق والتخليق والفعل والإحداث ونحوها.

لو جازَ إطلاقُ الخالق عَلَيْه بمَعْنى القادر عَلَى الخلق لجاز إطلاقُ كلّ ما يقدر هُوَ عَلَيْه مِنَ الأعراض.

الثَّالِث: أنَّه لو كان حادثاً فإمَّا بتكوين آخر فيلزمُ التسلسلُ وهو مُحال، ويلزم منه استحالة تكون العالم مع أنَّه مشاهد، وإمَّا بدونه فيستغني الحادث عَنِ المُحْدِث والإحداث، وفيه تعطيل الصَّانع.

والرابع: أنَّه لو حدث لحدث إما في ذاته فيصير محلًّا للحوادث أو في غيرِه كَما ذهب إليه أبُو الهذيل من أن تكوين كلِّ جسم قائم به، فيكون كلُّ جسمٍ خالقاً أو مكوّناً لنفسه، ولا خفاءَ في استحالته.

ومَبْنى هذه الأَدِلَّة..

قوله: (لو جازَ إطلاقُ الخالق عليه بمَعْنى القادِر على الخلق) أي: فكانت القدرة عليه علة جواز الإطلاق لملزم أن يجوز إطلاق المشتق عن كل ما يقدر عليه من الأعراض كالأبيض والأسود ونحوهما وجوابه أنه إن أريد لزوم الجواز شرعًا فممنوع لتوقفه على إذن الشرع في الإطلاق وعلى عدم إيهام نقص وإن أريد لزوم الجواز العقلي فمسلم ولكن المانع من الإطلاق هو الشرع.

قوله: (ويلزمُ منه) أي: من التسلسل استحالة تكون العالم؛ لأنه موقوف على تكوينه والفرض أن تكوينه محال للتسلسل والموقوف على المحال محال، وفيه كما قيل نظر؛ لأن ما ذكر إنما يلزم أن لو كان التكوين غير التكوين وهو ممنوع إذ هو مفسر بإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود.

قوله: (أبو الهزيل) هو ابن حمدان العلاف شيخ المعتزلة أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل.

قوله: (ومَبْنى هذهِ الأدلَّة) لا يخفى أن ما ذكره ليس مبنيًّا للدليل الثاني، فكأنه أراد ما عداه أو بنى كلامه على التغليب، ويمكن أن يقال بل ما ذكره مبني للدليل الثاني أيضًا؛

علـى أنَّ التكوين صفـةٌ حقيقيةٌ كالعلم والقدرة، والمحقِّقون مِـنَ المتكلمين عَلَى أنَّـه مِنَ الإضافـاتِ والاعتبـاراتِ العقلية، مثـل كون الصَّانع تعالـى وتقدَّس قبلَ كلِّ شـيءٍ ومعه وبعده ومذكوراً بألسنتِنا ومعبوداً لنا ويُميتنا ويُحْيينا ونحو ذلك.

والحاصـلُ فـي الأزل هُوَ مَبْـدأ التخليقِ والترزيقِ والإماتـةِ والإحياء وغير ذلك، ولا دليلَ عَلَى كونه - أي التكوين - صفةً أخرى سِوى القُدرة والإرادة، فإنَّ القُدرة وإنْ كانت نسـبتُها إِلَـى وُجودِ المُكَـوَّن وعدمه عَلَى السـواء، لكن مع انضمـامِ الإرادةِ تخصص أحدِ الجانبين.

ولمـا اسـتدلَّ القائلون بحدوثِ التَّـكويـن بأنَّـه لا يتصوّرُ بـدونِ المكون، كالضربِ بـدونِ المضـروب، فلـو كانَ قديماً لزم قِـدَمُ المكوّنات، وهـو مُحال، أشـارَ إِلَى الجواب بقوله:

(وهـو) أي التكوين (تكوينُـهُ تعالى للعالم ولكلّ جزء مـن أجزائه لا في الأزل، بل لوقتِ وجودِه عَلَى حسبِ علمه وإرادته) فالتكوينُ باقٍ أزلاً وأبداً، ....

لأنه إنما اسـتدل به على أن التكوين صفة أزلية، ولا أزلي إلا الذات المقدسـة والصفات القائمة بها وهي الصفات الحقيقية.

قوله: (على أن التكوين صفة حقيقية) والمحققون من المتكلمين ومنهم الأشـاعرة علـى أنـه من الإضافات والاعتبـارات العقلية، وينبغـي أن يعلم أن الصفات ثلاثة أقسـام حقيقة محضة؛ كالوجود والحياة وحقيقية ذات إضافة لها تعلق بالغير وإضافة إليه كالعلم والقدرة وإضافة محضة كالمعية والقبلية وفي عدادها صفات السـلب ولا يجوز بالنسـبة إلى ذاته تعالى التغير في القسـم الأول مطلقًا ولا في الثاني نفسـه، ويجوز في تعلقه، وأما الثالث فيجوز التغير فيه مطلقًا.

قوله: (فإن القدرة) إلى قوله: **(لكن مع انضمام الإرادة تخصص أحد الجانبين)** أي: وحينئذ فلا حاجة إلى مبدأ للتكوين غير القدرة المؤثرة فيه بواسطة الإرادة المتعلقة به.

والمكـوَّن حادثٌ بحـدوثِ التعلق، كَما في العِلْم والقدرةِ وغيرهمـا مِنَ الصفاتِ القديمة التي لا يلزمُ من قدمِها قدمُ تعلّقاتها، لكون تعلّقاتِها حادثة.

وهذا تحقيقُ ما يقال: إن وُجودَ العالم إن لم يتعلَّقْ بذاتِ الله تعالى أو صفة من صفاته لزم تعطيلُ الصَّانع واستغناء تحقق الحوادث عَنِ الموجد، وهو محال.

وإن تعلّقَ فإمَّا أن يستلزمَ ذَلِكَ قدمُ ما يتعلَّقُ وجوده به فيلزم قدمُ العالم، وهو باطل، أو لا فليكُنِ التَّكوين أيضاً قديماً مع حدوثِ المكوّن المتعلِّق به.

ومـا يُقـالُ منَّ أن القولَ بتعلق وُجـود المكوّن بالتكوين قولٌ بحدوثـه إذ القديمُ ما لا يتعلَّق وجودُه بالغيرِ والحادثِ ما يتعلق وجودُه به، ففيه نظر، لأنَّ هذا مَعْنى القديم والحدث بالذات عَلَى ما يقول به الفلاسـفة، وأمَّا عند المتكلِّميـن فالحدثُ ما يكون لوجودِه بداية، أي كونه مسـبوقاً بالعدم، والقدم بخلافه، ومجرَّدُ تعلقِ وجودِه بالغير لا يسـتلزم الحدوثَ بهـذا المَعْنـى، لجـواز أن يكون محتاجاً إِلَى الغيـرِ صادراً عنه دائماً بدوامـه كَما ذهب إليه

قولـه: (**والمكـوّن حادثٌ بحـدوثِ التعلُّق**) لـو علل حدوث المكـون بكون التعلق الأزلي بوجوده في وقت مخصوص لكان أنسب بما في المتن.

قوله: (**وهذا تحقيقُ ما يُقال**) أي: ما قاله الصابوني في البداية.

قولـه: (**وإنْ تعلَّـق**) أي: إن تعلـق وجود العالم بذات الله تعالـى أو صفة من صفاته، فأمـا أن يسـتلزم ذلـك المتعلق بفتح اللام قدم مـا يتعلق وجوده به؛ فيلـزم قدم العالم لأن المتعلـق لا ينفـك عـن المتعلق، وأما أن لا يسـتلزم ذلك المتعلق قـدم العالم وهو المراد بقوله: (**أولاً فالتكوينُ كذلك**) أي: قديم مع حدوث المكون به.

قولـه: (**وما يُقال**) قاله صاحب العمدة جوابًا لاسـتدلال القائلين بحدوث التكوين، وحاصله منع الملازمة في قوله: (**لو كانَ قديماً لزم قدم المكونات**).

قوله: (**بِهَذا المَعْنى**) هو كون الشيء لوجوده ابتداء وهو مسبوق بالعدم.

الفلاسفة فيما ادعوا قدمه مِنَ الممكنات، كالهيولى مثلاً.

نعم إذا أثبتنا صدورَ العالم عَنِ الصَّانعِ بالاختيار دونَ الإيجاب بدليلٍ لا يتوقَّف عَلَى حدوثِ العالم كان القولُ بتعلُّقِ وجودِه بتكوينِ الله تعالى قولاً بحدوثه.

ومن هاهنا يقال: التنصيصُ عَلَى كلِّ جزءٍ من أجزاءِ العالم إشارةٌ إِلَى الردِّ عَلَى من زعم قدم بَعْض الأجزاء كالهيولى، وإلا فهم إنَّما يقولون بقدمِها بمَعْنى عدمِ المسبوقية بالعدم، لا بمَعْنى عدم تكونه بالغير.

والحاصل أنّا لا نسلم أنَّه لا يتصوَّر التكوين بدون وُجودِ المكون، وإن وَزانه معه

قوله: (بالاخْتِيار) أي: ليكون الحدوث بالمعنى الذي عند المتكلمين دون الإيجاب الذي ذهب إليه الفلاسفة وفسروا الحدوث الذاتي بناء على تعلق وجوده بالغير، وقوله: **(بدليل)** لا يتوقف على حدوث العالم احتراز عن دليل يتوقف على حدوث العالم لاستلزامه الدور؛ فإنه حينئذ يكون إثبات حدوثه متوقفًا على إثبات صدوره بالاختيار وإثبات صدوره بالاختيار متوقفًا على إثبات حدوثه فيندر.

قوله: (ومِنْ هَهُنا) أي: من أن الحادث ما لوجوده بداية، والقديم بخلافه؛ يعني أن التنصيص في المتن وغيره على تكوين كل جزء من أجزاء العالم إنما يصلح للإشارة إلى الرد على الفلاسفة الزاعمين لقدم بعض أجزاء العالم كالهيولى مثلاً إذا فسرنا الحادث بالمسبوق بالعدم والقديم بخلافه ليكون نفياً لهم بقدمها فإنهم قائلون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تعلق وجودها بالغير.

قوله: (والحاصِلُ) أي: حاصل الجواب الذي أشار إليه المصنف بقوله وهي تكوينه للعالم إلى آخره أنّا لا نسلك أنه لا يتصور بضم أوله؛ أي: لا يتعقل التكوين بدون وجود المكون.

قوله: (وإن وزانه معه) أي: ولا نسلم أن وزان التكوين مع المكون بفتح الواو هو وزان الضرب مع المضروب فهو جواب عن الاعتراض على قول الحنفية التكوين قديم

كوزانِ الضربِ مع المضروب، فإن الضرب صفةٌ إضافية لا يتصور بدون المضافين، أعني الضاربَ والمضروبَ والتكوينُ صفةٌ حقيقيةٌ هي مبدأُ الإضافة التي هي إخراجُ المعدوم مِنَ العدم إلَى الوجود، لا عينها، حَتَّى لو كانت عينَها عَلَى ما وقع في عبارة المشايخ لكان القول بتحققِها بدون المكوِّنِ مكابرةً وإنكاراً للضروري، فلا يندفع بما يُقالُ من أن الضربَ عَرَضٌ مستحيلُ البقاء، فلا بدَّ من تعلقه بالمفعول ووصولِ الألم إليه من وُجود المفعول معه، إذ لو تأَخَّرَ لانعدمَ وهو بخلافِ فعلِ الباري، فإنَّه أزليٌّ واجبُ الدَّوام يبقى إِلَى وقتِ وُجود المفعول.

(وهو غير المكوّن عندنا) ....

بأن قدمه يقتضي قدم المكون إذ التكوين ولا مكون كالضرب ولا مضروب، وحاصل الجواب منع سنده الفرق بأن الضرب صفة إضافية لا تتصور بدون المضافين والتكوين صفة حقيقية لا يتوقف ثبوتها على وجود المضافين؛ لأنهما مبدأ الإضافة التي هي الإخراج في العدم إلى الوجود لا عين تلك الإضافة كما هو ظاهر عبارة المشايخ؛ حيث قالوا التكوين هو إخراج الشيء من العدم إلى الوجود لأنه يستلزم كون القول بتحققها دون المكون مكابرة لاستحالة تحقق النسبة بدون المنتسبين.

قوله: (فلا يندفعُ بِما يُقال) أي: لا يندفع ما يرد على ظاهر عبارة المشايخ من لزوم المكابرة وإنكار الضروري بما يقال، وهو ما وقع في العمدة لأبي البركات النسفي ووجه عدم الاندفاع به أن يشتمل على أن التكوين فعل الله سبحانه بمعنى الإخراج من العدم إلى الوجود وأنه أزلي وذلك لا ينفي المجال الذي هو تحقق النسبة بدون المنتسبين ثم إن كون الفعل المذكور أزليًّا في محل المنع إنما الأزلي الصفة التي هي مبدأ الفعل.

قوله: (إذ لا تعرض فيه لذلك إذ لَوْ تأَخَّر) أي: وجود المفعول؛ أي: المضروب في الزمن عن وجود الضرب لانعدام هو؛ أي: الضرب لكون عرضاً لا يبقى زمانين فلا يؤثر بعد عدمه.

قوله: (وهو غيرُ المكوّن عِنْدنا) كلام مستأنف يشير به المصنف إلى رد ما نقل عن

لأنَّ الفِعْلَ يُغايرُ المفعولَ بالضَّرورة، كالضَّرْبِ مع المضروب والأكلِ مع المأكول، ولأنَّه لو كان نفسُ المكوِّن لزم أن يكونَ المكوِّن مكوَّناً مخلوقاً بنفسه، ضرورة أنَّه مكوّنٌ بالتكوينِ الذي هُوَ عَيْنه، فيكونُ قديماً مُستغنياً عَنِ الصَّانع، وهو مُحال.

الأشعري من أن التأثير نفس الأثر والتكوين عين المكون بفتح الواو ولما كان هذا بظاهره فاسدًا للوازم الفاسدة المذكورة في الشرح نبه الشارح على المراد به وجعل بعضهم قول المتن وهو غير المكون تتمة للجواب الذي أشار إليه المصنف، بقوله: (**هو تكوينه للعالم... إلى آخره**) لا مستأنفًا، وحمل الغير على المصطلح وقال بصحة الانفكاك بين التكوين والمكون فلا يكون إضافة كالضرب إذ لو كان إضافة لامتنع انفكاكه عن المكون فلم يكن غير، أو هو مردود لأن صحة الانفكاك من جانب التكوين غير مسلمة عند الخصم ومن جانب المكون موجودة في الإضافة أيضًا على أن نفي الغيرية لا يكفي فيه اللزوم من جانب واحد كالعرض مع المحل والصفة المحدثة مع الذات فما زعمه هذا البعض من ترتب نفي الغيرية على امتناع انفكاك التكوين فقط باطل.

قوله: (لأنَّ الفِعْلَ يُغايرُ المفعولَ) اعتراض بأن هذا الاستدلال لا ينطبق على المدعى لأن المدعى أن التكوين مبدأ الفعل لا نفس الفعل ولو سلم أنه الفعل وقد قلنا بما تقدم في الشرح عن بعضهم من جملة الغير على المعنى الاصطلاحي؛ لأن المدعى أن التكوين مبدأ الفعل لا نفس الفعل، ولو سلم أنه الفعل لم يكن غيرا بالمعنى الاصطلاحي لامتناع انفكاكه، ولو سلم أنه غير الفاعل أيضًا فيلزم كون الصفة غير الذات، وقد أجيب بأن الكلام إلزامي فإن القائل بالعينية؛ أي: بأن التكوين عين المكون ينفي كون التكوين صفة حقيقية، ويقول: بل هو إضافة وكون الغير بالمعنى الاصطلاحي ممنوع وجوز بعض من كتب على هذا الشرح أن يراد بالفعل ما به الفعل، ويكون قوله كالضرب تنظيرًا لا تمثيلًا لا يخفى ما فيه من التكلف.

قوله: (فيكونُ قديماً) لأن ما كان وجوده من نفسه كان قديمًا.

قوله: (مُستغنيًا عَنِ الصانع) أي: في الإيجاد والتكوين.

وأن لا يكون للخالق تعلُّقٌ بالعالم سوى أنَّه أقدمُ منه وقادرٌ عَلَيْه من غيرِ صنعٍ وتأثير فيه، ضرورة تكوّنه بنفسه، وهذا لا يوجبُ كونه خالقاً والعالم مخلوقاً له، فلا يصحُّ القول بأنَّه خالقُ العالم وصانعه، هذا خلف.

وأن لا يكونَ اللهُ تعالى مكوِّناً للأشياء، ضرورةَ أنَّه لا مَعْنى للمكوِّن إلا من قامَ به التكوين، والتكوين إذا كان عينَ المكوّن لا يكونُ قائماً بذاتِ الله تعالى، وأن يصح القولُ بأنَّ خالقَ سوادِ هذا الحجر أسود، وهذا الحجرُ خالقُ السواد، إذ لا مَعْنى للخالق والأسود إلا من قام به الخلقُ والسواد، وهما واحد، فمحلُّهُما واحد، وهذا كلّه تنبيهٌ عَلَى كَوْن الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضرورياً، لكنه ينبغي للعاقل أن يتأملَ في أمثالِ هذه المباحث ولا ينسب إِلَى الراسخين من علماء الأصول ما يكون استحالته بديهية ظاهرة عَلَى من له أدنى تمييز، بل يطلبُ لكلامِهم محملاً صحيحاً يصلحُ محلًّا لنزاعِ العلماء واختلاف العقلاء، فإن من قال: التكوينُ عينُ المكون أراد أنَّ الفاعلَ إذا فعلَ شيئاً فليس

قوله: (وأنْ لا يكون) أي: ولزم أن لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى أنه أقدم منه؛ أي: أسبق منه وأدوم إن أريد بالقدم اللغوي، وهو الزماني؛ لأن العالم حادث فإن أريد القدم الاصطلاحي وهو الذاتي بأن يلاحظ ما ذكر من لزوم قدم العالم أيضًا فالمراد بالأقدم الأقوى قدمًا والأولى بالقدم.

قوله: (بل يطلبُ) أي: ينبغي للعاقل أن يطلب لكلامه؛ أي: لأجل كلامه وفي نسخة صحيحة لكلامهم إذا بحيث في معنى عبارة لهم مجملاً لتلك العبارة يصلح محلًّا للنزاع بينه وبين مثلهم إذ كيف يظن به بالراسخين في العلم أنهم يقصدون بكلامهم ما استحالته بديهية.

قوله: (أرادَ أنَّ الفاعلَ... إلى آخره) حاصله أن الشيء إذا أثر في شيء وأوجده بعد ما لم يكن فالذي حصل في الخارج مع المؤثر هو الأثر لا غير وأما حقيقة الأحداث والإيجاد فاعتبار عقلي لا تحقق له في الأعيان وهذا كما يقال؛ أي: قولهم التكوين عين المكون بهذا المعنى نظير قولهم الوجود عين الماهية بالمعنى الذي ذكره.

هاهنـا إلا الفاعلُ والمفعول، وأمَّا المَعْنى الـذي يُعَـبَّـر عنه بالتكوين والإيجادِ ونحو ذَلِكَ فهو أمرٌ اعتباريٌّ يحصلُ في العقلِ من نسبةِ الفاعل إِلَى المفعول، وليس أمراً محققاً مغايراً للمفعولِ في الخارجِ ولـم يرد أنَّ مفهومَ التَّـكوين هُوَ بعينهِ مفهومُ المكوّن ليلزمُ المحالات.

وهـذا كَما يقـال: إنَّ الوجودَ عينُ الماهيَّة في الخـارج، بمَعْنى أنَّـه لَيْس في الخارجِ للماهيـة تحقُّـقٌ ولعارضها المُسَـمَّى بالوجـودِ تحقّـقٌ آخـر حَتَّى يجتمعا اجتمـاعَ القابل والمقبولِ كالجسـم والسـواد، بل الماهية إذا كانت فتكوّنها هُوَ وجودُها لكنَّهما مُتغايران فـي العقـل، بمَعْنى أنَّ للعقلِ أن يلاحظَ الماهية دونَ الوجودِ وبالعكس، فلا يتمُّ إبطالُ هذا الرأيِ إلا بإثبات أن تكوّنَ الأشياء وصدورَها عَنِ الباري تعالى يتوقَّفُ عَلَى صِفةٍ حقيقيَّـة قائمةٍ بالذاتِ مغايرةٍ للقدرة والإرادة.

والتحقيقُ أن تعلُّقَ القدرةِ عَلَى وفْقِ الإرادةِ بوجودِ المقدورِ لوقتِ وجوده إذا نُسِـبَ

قوله: (كالجِسْم) مثال للقابل والسواد مثال للمقبول.

قوله: (فلا يتمُّ إبطالُ هذا الرَّأي) وهو أن التكوين عين المكون بهذا المعنى.

قولـه: (والتَّحقيـقُ) إشـارة إلـى أنه لا دليـل للحنفية علـى أن التكوين صفـة مغايرة لصفتي القدرة والإرادة، وأن صفة التكوين على فصولها ليسـت إلا تعلقات صفة القدرة فتعلقها بإيجاد المخلوق تخليق، وبإيصال الرزق ترزيق، وبحصول الحياة إحياء والموت إماتة... وهكذا، وهذا هو قول الأشـعرية غير أن التعلق عند الأشـعرية نوعان تعلق أزلي ويسـمونه المعنوي وهو ثابت أزلا، وباعتباره يكون التكوين عندهم أزليًّا مع رجوعه إلى صفـة القـدرة وتعلق تنجيزي وهـو حادث وباعتبـاره تقول الأشـعرية إن صفات الأفعال حادثة وقد وقع في كلام الإمام أبي حنيفة ما يوافق الأول فإن الطحاوي نقل عنه أنه قال ما نصه: وكما كان بصفاته أزليًّا كذلك لا يزال عليها أبديًّا ليس منذ خلق الخلق اسـتفاد اسـم الخالق ولا بأحداثه البرية استفاد اسم الباري له معنى الربوبية ولا مربوب، ومعنى الخالق ولا مخلوق، وكما أنه محيي الموتى اسـتحق هذا الاسم قبل إحيائهم كذلك استحق اسم الخالق قبل إنشائهم ذلك بأنه على كل شيء قدير، انتهى.

إِلَى القدرة يُسـمَّى إيجاباً له، وإذا نُسِـبَ إِلَى القادرِ يُسَـمَّى الخلقَ والتكوين، ونحو ذلك، فحقيقتُـه كـونُ الـذات بحيثُ تعلقَـت قدرتُه بوجودِ المقـدور لوقته، ثم يتحقَّـقُ بحسـب خصوصيّـاتِ المقـدوراتِ خصوصيات الأفعال كالترزيـقِ والتصوير والإحيـاء والإماتة وغيـرِ ذَلِـكَ إِلَى ما لا يكادُ يتناهى، وأمَّا كونُ كلٍّ من ذَلِكَ صفـةً حقيقيةً أزليةً فمِمَّا تفرَّدَ به بَعْض علماء ما وراء النهر، وفيه تكثيرٌ للقدماء جداً، إن لم تكن متغايرة.

والأقـربُ ما ذهب إليـه المحققون منهم، وهو أن مرجعَ الكلِّ إِلَـى التكوين، فإنَّه إنْ تعلَّقَ بالحياةِ يُسَـمَّى إحياءً وبالموتِ يُسَـمَّى إماتةً وبالصورةِ تصويـراً وبالرِّزق ترزيقاً إِلَى غيرِ ذلك، فالكلُّ تكوينٌ وإنَّما الخصوصُ بخصوصيةِ التعلُّقات.

قال شـيخنا المحقق ابن الهمام في كتابه «المسـايرة» بعد أن ساق هذا النص فقوله: (**ذلك بأنه على كل شـيء قدير**) تعليل وبيان لاسـتحقاق اسم الخالق قبل المخلوق فأفاد أن معنـى الخالق قبل الخلق اسـتحقاق اسـمه بسـبب قيـام قدرته عليه فاسـم الخالق ولا مخلوق في الأزل لمن له قدرة الخلق في الأزل وهذا هو الحق ما يقوله الأشاعرة، انتهى.



[الكلامُ في الإرادة]

(والإرادةُ صفـةٌ لله تعالـى أزليةٌ قائمةٌ بذاتـه) كرَّر ذَلِكَ تأكيـداً وتحقيقاً لإثباتِ صفةٍ قديمـةٍ لله تعالـى تقتضـي تخصيصَ المكوّناتِ بوجـهٍ دون وجه، وفي وقـتٍ دونَ وقت لا كَما زعمتِ الفلاسفة من أنَّـه تعالى مُوجِبٌ بالذات لا فاعلٌ بالإرادة والاختيار، والنجارية مـن أنَّــه مُريدٌ بذاتـه لا بصفته، وبعـض المعتزلة من أنَّــه مريـدٌ بـإرادةٍ حادثـةٍ لا في محــل، والكراميـة من أن إرادتـه حادثة في ذاته، والدَّليـلُ عَلَى ما ذَكَـرْنـا الآياتُ الناطقة بإثبات صفةِ الإرادة والمشـيئة لله تعالى، مع القطعِ بلزومِ قيام صفة الشَّـيْء به وامتناعِ قيام الحوادث بذاته تعالى.

[الكلام في الإرادة]

قوله: (والنّجارية) هي إحدى الفرق الثماني الأُمَّهات المتفرعة إلى اثنتين وسـبعين فرقـة، وهـم أصحـاب محمد بن الحسـين النجـار يوافقون أهل السـنة في خلـق الأفعال وأن الاسـتطاعة مع الفعل وأن العبد يكتسـب فعله، ويوافقـون المعتزلة في نفي الصفات الوجوديـة وحـدوث الكلام ونفي الرؤية فقول شـرح المقاصد أن النجاريـة من المعتزلة محل نظر.

قوله: (وبعضُ المُعْتزلة) نقله في شـرح المقاصد عن أكثر المعتزلة في البصرة وفي المواقـف عـن الجبائية وعبد الجبار وقول هؤلاء أنه تعالى مريد بإرادة حادثة قائمة بذاتها لا بمحل ضروري البطلان فإن ما يقوم بنفسه لا يكون صفة.

قوله: (والدَّليلُ على ما ذَكَـرْنا الآياتُ الناطقة بإثبات صفةِ الإرادةِ والمشـيئة) كقوله

وأيضاً نظامُ العالم ووجودُهُ عَلَى الوجهِ الأوفق الأصلح دليلٌ على كَوْنِ صانعهِ قادراً مختـاراً، وكـذا حدوثُـه إذ لو كان صانعُـهُ موجباً بالذات لـزم قِدَمُه ضـرورةَ امتناعِ تخلُّفِ المَعْلولِ عن عِلَّتِهِ الموجبة.

تعالـى: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴿١٠٧﴾﴾ [هـود: ١٠٧] أن الله يفعل ما يشـاء ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الإنسـان: ٣٠]، وكـون الآيـات أدلة على المعتزلة وغيرهم من الفرق الإسـلامية لا النجارية ظاهر، وأما نهوضها على الفلاسـفة المنكرين للإسلام فبالاستدلال على حقيته وعلى حقية القرآن بالإعجاز، وقوله: (**مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به**) أي: بالشيء رد علـى البعض من المعتزلة، وقوله: (**وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى**) رد على الكرامية، وقوله: (**وأيضاً نظام العالـم... إلى آخره**) رد على الفلاسـفة في نفي صفة الإرادة، وقوله: (**إذ لو كان... إلى آخره**) استدلال بحدوث العالم على إثبات الإرادة لا يقال هو استدلال على الفلاسـفة بلزوم قدم العالم على قولهم بالإيجاب بالذات دون اختيار وهم يلتزمونه لأنّـا نقول تتمة الاسـتدلال محذوفـة لظهورها وهي، وقد تبين بطلان قـدم العالم؛ يعني بالأدلة المبنية في محلها من كتب لأصول الدين، وقد مر في الشرح بعضها.

قولـه: (**دليـلٌ على كَوْن صانعهِ قادرًا مختارًا**) أي: ضرورة من غير توقف على إبطال ما ذهب إليه الحكماء من أن هذا النظام أوفق الوجوه الممكنة وأكملها؛ فلذا أوجبه المبدأ الكامل ووجه عدم التوقف أنه لا يخفى استحالة وجود الأوفق الأصلح من غير قادر على إيجـاده دون اختيار من الموجد لوقوعه دون غيره ومما يبطل به ما ذهب إليه الحكماء أنه يقتضـي تناهي مقدورات القـدرة الإلهية لحصرهم إياها في هـذا النظام، ووجوه أخر في المبسوطات.

قوله: (**وكَذا حُدوثُـه**) أي: حدوث العالـم يدل على أن إيجاده بالاختيار لا بالإيجاب بالذات.

[الكلامُ في رؤيةِ الله تعالى]

(ورؤيةُ الله تعالى) بمَعْنى الانكشاف التامّ بالبصر، وهو مَعْنى إدراكِ الشَّيْء كَما هُوَ بحاسَّةِ البصر، وذلك أنّا إذا نظرنا إِلَى البدر ثم غمَّضنا العَيْن فلا خفاءَ في أنَّه وإنْ كان مُنكشفاً لدينا في الحالَيْن لكنَّ انكشافَهُ حالَ النَّظَر إليه أتمُّ وأكمل، ولنا بالنسبة إليه حينئذ حالة مخصوصة هي المُسَمَّاة بالرؤية.

(جائزة في العقل) بمَعْنى أنَّ العقلَ إذا خُلِّي ونفسَهُ لم يُحْكَمْ بامتناعِ رُؤيته ما لم يَقُمْ له برهانٌ عَلَى ذلك، مع أنَّ الأصلَ عدمه،..................................

[الكلام في رؤية الله تعالى]

قوله: (بمَعْنى الانكشاف التامّ بالبصر) أي: لا على وجه الإحاطة ولا للقائلة في الجهة ولا اتصال الأشعة، وتعبيره بالانكشاف ينبه على أن الرؤية في كلام المتن مصدر المبني للمفعول؛ لأن الانكشاف صفة المرئي ومصدر المبني للفاعل صفة الرائي، وقوله: **(التام)** احتراز عن غير التام وهو الانكشاف في حالة إغماض العين بعد الرؤية كما بينه الشارح، وقوله: **(بالبصر)** تنبيه على أنه ليس المراد الرؤية القلبية التي هي عبارة عن دوام استحضار اتصافه تعالى بصفات الجلال ونعوت الإكرام المسمى عند الصفوية بمقام الشهود، أو عن أمر يخلقه الله تعالى في القلب في المنام وهو الرؤيا.

قوله: (كَما هُو) أي: كالذي هو به؛ أي: إثبات الشيء إثباتًا مثل الحال الذي الشيء متصف به؛ أي: إثباتا مطابقًا للواقع.

وهذا القدرُ ضروري، فمَنِ ادَّعى الامتناعَ فعليهِ البيان.

وقد استدلَّ أَهْلُ الحقِّ عَلَى إمكانِ الرُّؤية بوجهين: عقليّ وسمعيّ.

تقريـرُ الأوَّل: أنّـا قاطعون برؤيـةِ الأعيانِ والأعراض، ضرورةَ أنَّـا نفـرِّقُ بالبصرِ بين جسمٍ وجسمٍ وعَرَضٍ وعرض، ولا بدَّ للحكم المشترك من علّةٍ مشتركة، وهي إمَّا الوجودُ أو الحدوثُ أو الإمكان إذ لا رابعَ يشتركُ بينهما.

والحدوثُ عبارةٌ عَنِ الوجودِ بعد العدم، والإمكانُ عن عدمِ ضرورةِ الوجود والعدم،

قولـه: (وهذا القدرُ ضـروري) أي: ليس محل نزاع إذ لا يسـع الخصم إنكاره فمتى ادعى الامتناع كان عليه بيان ذلك بالدليل.

قوله: (ضرورةَ أنَّـا نفرِّقُ بَيْنَ جسمٍ وجسمٍ) أي: بين نوع ونوع من الأجسام كالحجر والشـجر وبين نوع ونوع من الأعراض كالسـواد والبياض من غير أن يقوم شيء منها بآلة الإبصار؛ فها هنا حكم مشترك وهو صحة الرؤية المشتركة بين الأجسام والأعراض، ولا بد للحكم المشـترك من علة مشتركة لامتناع تعليل الأمر الواحد، وهو صحة كون الشيء مرئيًا بالعلل المختلفة، وقد أورد على قوله أنّـا نفرق بالبصر أنه إن أريد الفرق برؤية البصر فمصـادرة لأخذ المدعى، وهـو الرؤية في الدليل، وإن أريد باسـتعمال البصر فغير مفيد؛ لأنّـا نفـرق بين الأعمى والأقطع مع أن المشـترك بينهما إذ الأعمى عـام البصر والأقطع عام اليد، والجواب أن الفرق باسـتعمال البصر بين ذاتي الأعمى والأقطع بأن يدرك ذات الأعمـى لا بصـر لها، وذات الأقطـع لا يد لها ويلزم على هذا الفـرق فرق بمحض العقل بين العدمين لا باستعمال البصر لأن البصر لم يدرك عدم بصر العمى ولا عدم يد الأقطع.

قوله: (إذ لا رابع يشـترك بينهما) أورد عليه أنَّ من المشـترك بينهما التحيز المطلق، ووجـوب الوجـود بالغيـر والمقابلة ويجـاب بأن كلًّا منهـا أمر اعتباري لا يصلـح متعلقًا للرؤيـة، والمـراد بعلة صحـة الرؤية هنا ما يصلـح متعلقًا للرؤية، كمـا دلَّ عليه كلام إمام الحرمين، وسـيأتي في الشـرح ما فيه وأورد أيضًا أنه يشترك بينهما الأمور العامة كالماهية

ولا مدخلَ للعدم في العلية، فتعيَّنَ الوجودُ وهو مشتركٌ بين الصَّانعِ وغيره، فيصحُّ أن يرى من حيثُ تحقق علة الصحة وهي الوجود، ويتوقَّفُ امتناعُه عَلَى ثبوتِ كونِ شيءٍ من خواصّ الممكن شرطاً أو من خواصّ الواجب مانعاً.

وكذا يصحُّ أن يرى سائر المَوْجودات مِنَ الأصواتِ والطعوم والرَّوائح وغير ذلك، وإنما لا يرى بناءً عَلَى أنَّه الله تعالى لم يَخْلُقْ في العبد رؤيتَها بطريقِ جريِ العادة، لا بناءً عَلَى امتناعِ رؤيتها.

والمعلومية والمذكورية ونحوها، وأجيب بأن الأمور العامة تستلزم صحة رؤية الواجب فلا يضر النقص بها على أنها تقتضي صحة رؤية المعدومات مع استحالتها قطعًا واعترض الجواب بأنه يجوز أن تشترط الرؤية بشيء من خواص الوجود الممكن، قال في شرح المقاصد والإنصاف: إن ضعف هذا الدليل جلي، وعلى ما ذكرنا يعني ما دلَّ عليه كلام إمام الحرمين من أن المراد بالعلة هنا ما يصلح متعلقًا للرؤية يكون المرئي من كل شيء وجوده، وقدره الإمام الرازي في نهاية العقول بأنه مكابرة، قال: بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية.

قوله: (**ولا مَدْخلَ للعدمِ في العِلِّيَّة**) أي في التأثير في صحة الشيء لأن التأثير صفة إثبات فينافي العدم فلا يصح ترتبه عليه فبطل كون المصحح الحدوث أو الإمكان لا تتفاعل منهما بانتفاء جزئه وهو العدم وتعين الوجود للعلية.

قوله: (**ويتوقَّفُ امتناعُهُ**) أي: امتناع أن يرى الله سبحانه على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن شرطًا للرؤية أو كون شيء من خواص الواجب مانعا من الرؤية، والأصل عدم ثبوتهما وفي كلامه تنبيه على أن امتناع الرؤية لفقد شرط لها أو وجود مانع منها لا يمنع الصحة المطلوبة.

قوله: (**بناءً على أنَّ الله تعالى لم يَخْلُقْ في العبدِ رؤيتها**) أي: كما هو مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري فعنده لا يلزم من صحة الرؤية لشيء تحقق الرؤية له لعدم خلق الله تعالى الرؤية له، ولا يمتنع أن يخلقها الله تعالى وإنكار الخصم صحة رؤية الأصوات

وحين اعترضَ بأنَّ الصِّحةَ عدميةٌ فلا تستدعي علة، ولو سلَّمَ فالواحدُ النَّوعي قد يُعَلَّل بالمختلفات كالحرارة بالشمس والنار، فلا يستدعي علية مشتركة، ولو سلم فالعدمي يصلح علَّةً للعدمي، ولو سلم فلا نسلمُ اشتراكَ الوجود، بل وُجود كل شيء عينه.

ونحوها ليس إلا استبعادًا ناسيًا عما هو معتاد الرؤية والحكم بالصحة وعدمها لا يؤخذ من العادات بل تحكم به العقول الخالصة من الهوى وشوائب التقليدات.

قوله: (اعترضَ بأنَّ الصِّحةَ عدمية) لأنها الإمكان، والإمكان عدمي لأنه عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم والعدمي لا يستدعي علة؛ أي: لا حاجة به إلى العلة.

قوله: (ولو سلم) قيل: إن لو سلم أن الصحة بمعنى الإمكان ليست أمرًا عدميًّا لما ذكر في مبحث الإمكان من متمسكات القائل بأن الإمكان وجودي وفيه ما سيأتي فالأولى في التقرير أن يقال: ولو سلم؛ أي: أن الصحة تستدعي علة.

قوله: (فالواحدُ النَّوعي إلى آخره) أي: والصحة هنا واحد نوعي؛ لأن صحة رؤية الجوهر غير صحة رؤية الأعراض فبتقدير تماثلهما جاز تعليلهما بعلتين مختلفتين ولم يلزم تعليلهما بعلة واحدة مشتركة، ولو سلم لزوم تعليلهما بعلة مشتركة فصحة الرؤية؛ أي: إمكانها عدمي فجاز كون سببها أمرًا عدميًّا وقولك فيما من أنه لا مدخل للعدم في العلية ممنوع، وهذا الكلام ينافي التسليم السابق أعني تسليم كون الصحة وجودية.

قوله: (ولو سلم) أي: كون العدمي لا يصلح علة أصلاً فلا نسلم أن الوجود مشترك بين الواجب والممكن بل وحود كل شيء عينه؛ أي: نفس حقيقته كما ذهب إليه الأشعري، وكيف تكون حقائق الأشياء مشتركة حتى تكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحادث، وحقيقة الفرس مثل حقيقة الإنسان، والجواب عن هذا كما يوجد في كلام الشرح فيما بعد وهو مأخوذ من المواقف أنه لا معنى للوجود إلا كون الشيء له هوية لأن الوجود الخارجي ليس إلا كون الماهية منجازة بحسب الهوية الشخصية، وما ذكره الأشعري من أن وجود كل شيء عينه حقيقته لم يرد به أن مفهوم كون الشيء ذا هوية هو

أُجيبَ: بأنَّ المرادَ بالعِلَّة متعلِّقُ الرؤية والقابل لها، ولا خفاءَ في لزومِ كونه وجودياً، ثم لا يجوزُ أن يكونَ خصوصية الجسم أو العرض، لأنّا أولَ ما نرى شبحاً من بعيد إنَّما ندرك منه هوية ما دون خصوصية جوهريتِه أو عَرَضيّتِهِ أو إنسانيته أو فرسيته ونحو ذلك، وبعد رؤيته برؤيةٍ واحدةٍ متعلّقةٍ بهويّته قد نقدرُ عَلَى تفصيلهِ إِلَى ما فيه مِنَ الجواهرِ والأعراض، وقد لا نقدرُ، فمتعلق الرؤية هُوَ كَوْنُ الشَّيْء له هويّة ما، وهو المَعْنى بالوجود، واشتراكُه ضروريّ.

وفيه نظرٌ، لجوازِ أن يكونَ متعلِّقُ الرُّؤيةِ هُوَ الجسميةَ وما يَتْبعها مِنَ الأعراض......

بعينه مفهوم ذلك الشيء حتى يلزم من الاشتراك في الأول الاشتراك في الثاني بل إيراد أن الوجود، ومعروض ليس لهما هويتان متمايزتان حتى تقوم إحداهما بالأخرى كالسواد بالجسم، وهذا هو الحق الصريح فالاتحاد الذي ادعاه الشيخ إنما هو باعتبار ما صدقا عليه، وذلك لا ينافي اشتراك مفهوم الوجود على ما قرر في شرح المواقف.

قوله: (أُجيبَ بأنَّ المرادَ بالعلَّة) أي: علة صحة الرؤية متعلق الرؤية، والقابل لها لا يؤثر في الصحة فاحتياج الصحة سواء كانت وجودية أو عدمية إلى العلة بمعنى متعلق الرؤية ضروري، ولا خفاء في لزوم كون متعلق الرؤية أمرًا موجودًا؛ لأن المعدوم لا تصح رؤيته قطعًا.

قوله: (ثمَّ لا يجوزُ أنْ يكون) أي المراد بالعلة التي هي متعلق الرؤية القابل لها خصوصية الجسم أو العرض وبذلك ينتفي تعليل الواحد النوعي بالعلل المختلفة، ولكن حاصله أن متعلق الرؤية أمر مشترك بينهما، ومجرد ذلك لا يندفع الاعتراض عن الطريق المذكور بل يقتضي كون التعرض لرؤية الجوهر والعرض مستدركًا، وكذا التعرض لاشتراك الصحة بينهما لاستلزام الاشتراك في المعلول الاشتراك في العلة إذ يكفي أن يقال: إذا رأينا زيدًا لا ندرك منه إلا هوية ما والهوية مشتركة بين الواجب والممكن.

قوله: (واشتراكُه ضروريّ) يعني أن الوجود بمعنى كون الشيء له هوية مشتركة بين الجواهر والأعراض وبين الباري سبحانه فتصح رؤيته.

من غيرِ اعتبارِ خصوصيته.

وتقريرُ الثاني: أنَّ موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ قد سأَلَ الرُّؤية بقوله: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، فلو لم تَكُنِ الرؤيةُ ممكنةً لكان طلبُها جهلاً بما يجوزُ في ذاتِ الله تعالى وما لا يجوزُ أو سفهاً وعبثاً وطلباً للمحال، والأنبياء مُنَزَّهون عن ذلك.

وأنَّ اللهَ قد علَّقَ الرُّؤيةَ باستقرارِ الجبلِ وهو أمرٌ مُمكنٌ في نفسه، والمعلَّق بالممكن ممكن، لأنَّ معناه الإخبارُ بثبوتِ المعلق عند ثبوت المعلَّق به، والمحالُ لا يثبتُ عَلَى شيءٍ مِنَ التقاديرِ الممكنة.

وقد اعترض عَلَيْه بوجوه، أقواها: أنَّ سؤالَ موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ كان لأجلِ قومِه حيث

قوله: (من غيرِ اعتبارِ خصوصية) أي: خصوصية جسمية أو عرضية بأن يكون المعتبر أمرًا مشتركًا بين الجسمية وبين ما يتبعها من العرضية فقط لا بينهما وبين الباري سبحانه فلا يتم المطلوب؛ فيكون التعويل على الدليل العقلي في مسألة الرؤية متعذرًا فالمعتمد المتمسك بالأدلة النقلية وعمدتها قصة طلب السيد موسى عليه الصلاة والسلام الرؤية وها هو في الشرح.

قوله: (فلو لم تكن) أي: الرؤية ممكن بيان للأول من وجهي الاستدلال.

قوله: (والأنبياءُ منزَّهونَ عن ذلك) أي: عن كل من الجهل بما يجوز على الله تعالى وما لا يجوز عليه، ومن السفة والعبث بوفاق من الخصم على ذلك.

قوله: (وأنَّ الله تعالى) بيان لوجه ثان من الاستدلال بالآية.

قوله: (والمعلَّق بالمُمكِن مُمكن) أي: فإنه لو كان ممتنعًا لأمكن صدق الملزوم بدون اللازم.

قوله: (وقد اعترض بوجوه) منها أن موسى إنما سأل العلم الضروري وعبر عنه بالرؤية مجازًا؛ لأنه لازمها، واستعمال رأى بمعنى علم، وأرى بمعنى أعلم شائع؛ فكأنه

قالوا: ﴿لَن نُّؤۡمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهۡـرَةً﴾ [البقرة: ٥٥] فسأل ليعلموا امتناعَها كما علمه هو، وبأنّـا لا نسلم أنَّ المعلَّقَ عَلَيْه ممكن، بل هُوَ استقرارُ الجبلِ حالَ تحرُّكه وهو مُحال.

وأجيـب: بأن كلًّا من ذَلِكَ خلافُ الظاهر، ولا ضرورةَ في ارتكابه، عَلَى أنَّ القوم إن كانوا مؤمنين كفاهم قولُ موسـى عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ أنَّ الرُّؤيةَ مُمتنعة، وإنْ كانوا كفاراً لم يصدِّقوه في حكمِ الله تعالى بالامتناع، وأيًّـا ما كانَ يكونُ السُّؤال عبثاً.

والاسـتقرارُ حالَ التحرُّك أيضاً ممكن، بأن يقعَ السُّكونُ بدلَ الحركة، وإنَّما المحال اجتماعُ الحركةِ والسكون.

(واجبةٌ بالنَّقل، وَرَدَ الدَّليلُ السَّمعي بإيجابِ رُؤيةِ المؤمنين الله تعالى في دارِ الآخرة).

قـال: «اجعلني عالماً بك علمـاً ضروريًّا» وهذا تأويل أبي الهذيـل العلاف وتبعه فيه أكثر معتزلـة البصـرة، وقد أجيب عنه بأنـه لو كانت الرؤية المطلوبة فـي ﴿أَرِنِيٓ﴾ بمعنى العلم الضـروري لـكان النظـر المرتب عليـه بمعنى والنظـر وإن اسـتعمل بمعنى العلـم إلا أن استعماله فيه موصولا بإلى مستبعد جدًّا، ومخالف للظاهر قطعًا ومخالفة الظاهر لا تجوز إلا لدليل، ولا دليل هنا فوجب حمله على الرؤية ويمتنع حمله على العلم الضروري لأنه يلـزم أن يكون موسـى غير عالم بربه ضرورة مع أنه يخاطبـه، وذلك مما لا يعقل فإن قيل المـراد العلم بهويتـه الخاصة والمخاطبة إنما تقتضي العلم بوجـه كمن يخاطبنا من وراء جدار، قلنا: إن أريد العلم بهويته على وجه الإحاطة فممتنع لما تقرر في محله، وإن أريد لا على وجه الإحاطة فهو علم بوجه أيضًا لا على سـبيل الرؤية عند الخصم، وليس علما بالهوية.

قوله: (بل هوَ اسـتقرارُ الجبلِ حالَ تحرُّكه) لو علق وجود الرؤية على اسـتقرار الجبل حال سكونه لزم وجود الرؤية بحصول الشرط الذي هو الاستقرار وذلك باطل.

قولـه: (خـلافُ الظَّاهر) أي: فـلا يرتكب إلا لدليـل ولا دليل وكـون الأول خلاف الظاهر، وأما الثاني فلأن المعلق عليه في الآية اسـتقرار الجبل من غير تقييد بحالة حركة أو سكون، وإلا لزم الإضمار في الكلام واستقرار الجبل من حيث هو أمر ممكن.

أَمَّا الكتابُ فقوله تعالى: ﴿وُجُوهٞ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ ٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ ٢٣﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣].

وأَمَّا السُّنَّة فقوله عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ[1]: **«إِنَّكم سترونَ ربَّكم كَما تَرونَ القمر ليلةَ البَدْر» وهو مشهورٌ رواه أحدُ وعشرونَ من أكابرِ الصَّحابة** رَضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ.

وأَمَّا الإجماعُ فهو أن الأُمَّة كانوا مجتمعين عَلَى وقوعِ الرُّؤية في الآخرة، وأَنَّ الآيات الواردةَ في ذَلِكَ محمولةٌ عَلَى ظواهرها، ثم ظهرتْ مقالة المخالفين وشاعتْ شُبَهُهم وتأويلاتهم.

وأقوى شُبهِهم مِنَ العقليات: أَنَّ الرؤيةَ مشروطةٌ بأَنَّ المرئيَّ في مكانٍ وجهةٍ ومقابلةٍ مِنَ الرّائي وثبوتِ مسافة بينهما بحيثُ لا يكون في غايةِ القربِ ولا في غايةِ البُعد واتّصالِ شعاعٍ مِنَ الباصرةِ بالمرئي، وكلُّ ذَلِكَ محالٌ في حقِّ الله تعالى.

قوله: (رواهُ أحدُ وعشرونَ صحابيًّا) أخذ الشارح هذا من الكفاية في عقائد الحنفية ففيها أن الشيخ أبا عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي قال في تصنيف له: روى حديث الرؤية عدة من أصحاب رسول الله ﷺ أئمة منهم: ابن مسعود، وابن عمر، وابن عباس، وصهيب، وأنس، وأبو موسى الأشعري، وأبي بريرة[2]، وأبو سعيد الخدري، وعمار بن ياسر، وجابر بن عبد الله، ومعاذ بن جبل، وثوبان، وعمارة بن رويبة الثقفي، وأبو بكر الصديق، وزيد بن ثابت، وجرير بن عبد الله البجلي، وأبو أمامة الباهلي، وبريدة الأسلمي، وأبو برزة الأسلمي، وعبد الله بن الحارث وابن جزء الزبيدي[3] رضوان الله عليهم فهم أحد وعشرون رجلا من مشاهير الصحابة وكبرائهم وعلمائهم نقلوا ذلك عن

---

(١) أخرجه البخاري (١/ ٢٠٣، رقم ٥٢٩)، ومسلم (١/ ٤٣٩، رقم ٦٣٣)، وأبو داود (٤/ ٢٣٣، رقم ٤٧٢٩)، والترمذي (٤/ ٦٨٧، رقم ٢٥٥١)، وابن ماجه (١/ ٦٣، رقم ١٧٧)، وابن حبان (١٦/ ٤٧٣، رقم ٧٤٤٢).

(٢) هكذا بالأصل والصواب: أبو هريرة.

(٣) هكذا بالأصل: والصواب: وعبد الله بن الحارث بن جزء الزبيدي، فيصير عدد الصحابة المذكورين عشرين صحابيًّا، وقد أغفل الناسخ ذكر حذيفة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُ وأرضاه.

والجوابُ: منعُ هذا الاشتراط، وإليه أشارَ بقوله:

(فيُرى لا في مكانٍ ولا عَلَى جِهَةٍ من مقابلةٍ ولا اتّصالِ شعاعٍ ولا ثبوتِ مسافةٍ بين الرّائي وبَيْنَ الله تعالى).

وقياسُ الغائب عَلَى الشاهدِ فاسد.

وقد يُستدلُّ عَلَى عَدَمِ الاشتراطِ برؤيةِ الله تعالى إيّانا، وفيه نظرٌ،.....................

رسول الله ﷺ، واتفقوا على ثبوتهن ولم يشتهر عن غيرهم خلاف ذلك وكان إجماعاً، انتهى.

وحديث جرير وأبي موسى وأبي هريرة وأبي سعيد في الصحيحين، وحديث ابن مسعود عند الطبراني، وحديث ابن عمر عند الترمذي والدارقطني، وحديث ابن عباس وبريدة عند ابن خولة، وحديث صهيب في مسلم، وحديث أنس ثوبان[1] وعبد الله بن الحارث بن جزء عند الحكيم الترمذي، وحديث أبي أمامة عنده وعند الدارقطني، وحديث عمار بن ياسر عند أحمد، وحديث جابر عند أحمد ومسلم، وحديث معاذ عند ابن أبي حاتم في تفسيره، وحديث عمارة بن رويبة عند ابن بطة، وقد ورد زائدًا على ما ذكر الحكيم من رواية علي بن أبي طالب ولم يحضرني تخريجه الآن، ورواية ابن رزين العقيلي عند أحمد وأبي داود وابن ماجه، ورواية عبادة بن الصامت عند أحمد وكعب بن عجزة وفضالة بن عبيد عند ابن جرير الطبري، وأبي كعب عند الدارقطني، وعبد الله بن عمر عند ابن أبي حاتم في تفسيره وتمامه عند الحاكم.

قوله: (والجواب منع هذا الاشتراط) لا يقال للمعتزلة أن يقولوا: نزاعنا إنما هو في هذا النوع من الرؤية لا في الرؤية المخالفة له بالحقيقة المسماة عندكم بالرؤية والانكشاف التام، وعندنا بالعلم الضروري؛ لأنّا نقول مناظراتهم واستدلالاتهم تنافي ذلك؛ لأنها تدل على أنهم ينفون إمكان الرؤية بحاسية البصر، وأما العلم الضروري الذي يثبتونه فليس البصر آلة له عندهم.

---

(١) هكذا بالأصل والصواب: وثوبان.

لأنَّ الكَلَامَ في الرُّؤيةِ بحاسَّةِ البصر.

فإن قيل: لو كان جائزَ الرُّؤية والحاسَّة سليمة وسائرُ الشرائط موجودة لوجبَ أن يُرى، وإلا لجازَ أن يكونَ بحضرتنا جبالٌ شاهقةٌ لا نراها، وإنها سَفْسَطة.

قلنا: ممنوع، فإنَّ الرؤيةَ عندنا بخلق الله تعالى، فلا تجبُ عند اجتماعِ الشرائط.

ومِنَ السَّمعياتِ قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣].

قوله: (لأنَّ الكلامَ في الرُّؤيةِ بحاسَّةِ البصر) أي: وهو تعالى منزه عن الآلة والجارحة، وقد يجاب بأن الكلام ليس في إدراك البصر على ما اعتيد في الإدراك بالحاسية المذكورة، بل في إمكان حصول الرؤية في الجملة من غير مقابلة ولا اتصال سماع ونحوهما لإنكار الخصم.

قوله: (لو كانَ جائزَ الرؤية) إن قيل: ما مناسبة إيراد هذا في بحث وجوب الرؤية، وهلا قدمه في بحث جوازها لظهور مناسبته قلنا لما كان وقت وقوع الرؤية الواجبة هو الآخرة، اعترض بأنه وقت خاص ولا فرق بينه وبين غيره فكان يجب أن يرى في كل وقت فإذا جاز أن لا نراه الآن مثلا جاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وهو سفسطة فالمناسبة تعلق الاعتراض، والجواب بوقت وقوع الرؤية الواجبة، فإن قيل: فقول الشارح وأقوى شبههم من العقليات إلى آخره كلام في نفيهم جواز الرؤية، فهلّا قدم في بحث الجواز، قلنا: إيراده هنا أنسب باعتبار كون قول المتن فيرى لا في مكان إلى آخره إشارة إلى دفع هذه الشبهة كما صرح به الشارح.

قوله: (والحاسَّة سَليمة) أي: وسائر الشرائط موجودة.

قوله: (وإنَّها سَفْسَطة) أي: يرتفع بها الثقة عن القطعيات.

قوله: (ومن السَّمْعيات) عطف على قوله: **(من العقليات)** أي: وأقوى شبه المخالفين في الرؤية من السمعيات.

والجوابُ بعد تسليمِ كون الأبصارِ للاستغراق وإفادته عمومَ السلبِ لا سلبَ العمومِ وكـونِ الإدراك هُـوَ الرُّؤية مطلقاً لا الرؤيـةَ عَلَى وجهِ الإحاطةِ بجوانـبِ المرئيّ: أنَّـه لا دلالةَ فيه عَلَى عمومِ الأوقاتِ والأحوال.

وقد يُستدلُّ بالآيةِ عَلَى جوازِ الرُّؤية،...

قولـه: (**بعدَ تسـليم كونِ الأبصارِ للاسـتغراق**) لأن الجمع المحلـى باللام وإن كان مـن صيغ العموم بناء على أن للعمـوم صيغة فهو ظاهر في العموم لا نص، والمراد به هنا الخصوص، وإن كان خلاف الظاهر جمعاً بين الآية وبين ما سبق من أدلة الرؤية.

قولـه: (**وإفادَتِـه عُمومَ السَّـلب**) إشـارة إلـى أنّا بتقدير تسـليم أن اللام فـي الأبصار للاستغراق لا نسلم أن لا مع مدخولها لعموم السلب، فقد تكون هنا لسلب العموم بمعنى لا يدركـه كل بصـر، وذلك لا ينافي إدراك بعض الأبصار فهي في معنى السـالبة الجزئية، فـلا تناقض الموجبة الجزئية وهي دعوانا أن بعـض الأبصار تدركه، وقد قرر المفرق بين سلب العموم وعموم السلب بأنه إن سلط النفي على كل فرد فهو عموم السلب إذ السلب فيـه عـام لكل فرد فرد، وإن سـلط علـى المجموع كان سـلب العموم، وهـو ينافي ثبوت المسلوب للبعض.

قولـه: (**وكـون الإدراك... إلى آخره**) إشـارة إلى منـع كون الإدراك فـي قوله: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] هو الرؤية مطلقًا بل هو رؤية معتمدة بكونها على وجه الإحاطة بجوانب المرئي.

قولـه: (**لا دلالـةَ فيه علـى عمومِ الأوقاتِ والأحـوال**) أي على ما هـو المعروف في الأصـول فـي كلام الآمدي والقرافـي وعصريه الأصفهانـي من أن العام في الأشـخاص مطلـق فـي الأحوال والأوقات والأمكنـة، لكن قد وقع في المحصول مـا يقتضي أنه عام فـي الأوقـات أيضًا لا مطلق فيها، وجرى على مقتضاه ابـن دقيق العيد وغيره، وبحث مع الآمـدي ومن ذكر معه، وحقق الشـيخ تقي الدين السـبكي في كتابه أحـكام كل أن عموم الأوقات والأحوال مسـتفاد من عموم الأشخاص لزومًا لا وضعًا، وعلى هذا جرى ولده

إذ لـو امتنعتِ لما حصـل التمدُّحُ بنفيها، كالمعدومِ لا يُمْدَحُ بعـدمِ رؤيته لامتناعها، وإنَّما التمدُّحُ في أنَّـه تُمكن رؤيته ولا يرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء.

وإن جعلنـا الإدراكَ عبارةً عَنِ الرؤيةِ عَلَى وجـه الإحاطة بالجوانب والحدود فدلالةُ الآيـة عَلَى جواز الرؤية بل تحققها أظهـر، لأن المَعْنى أن الله تعالى مع كونه مرئياً لا يُدْرَكُ بالأبصارِ لتعاليه عَنِ التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب.

ومنها أنَّ الآيات الواردةَ في سؤالِ الرُّؤيةِ مقرونةٌ بالاستعظامِ والاستنكار.

في جمع الجوامع، فقال: وإن عموم الأشـخاص يستلزم عموم الأحوال والأزمنة والبقاع وقـد قررنـا ذلك في كتابنا الدرر اللوامع في تحرير جمع الجوامع بما يتيقن مراجعته، فإن قيل فعلى القول بالعموم في الأوقات لا يتم جواب الشـرح، فالجواب: قلنا الجواب: إن الرؤيـة عندنا بخلق الله تعالـى، وإنما يخلقها في الآخرة فقد نـصَّ حديث الرؤية المتواتر المعنى على وقوعها في الآخرة، وقامت الأدلة على انتفائها في الدنيا لقوله ﷺ: «واعلموا أن أحدكـم لن يرى ربه حتى يموت» رواه مسـلم أواخر كتابه ونحـوه من الأحاديث التي دلت على تخصيص عموم الأوقات بما عدا الآخرة، فإن قيل: فما المرضي في أداة النفي فـي الآية هل هي لعموم السـلب، أو لسـلب العموم، قلنـا: المرضي أنها لعموم السـلب لأنـه أبلغ في إثبات حجاب العـزة والعظمة واقعد في مقابلة إثبات إدراكه تعالى لكل فرد فرد من الأبصار بسـلب إدراك كل فرد فرد من الأبصار له تعالى، وعلى هذا فالتعويل في الجواب على أن المراد بالإدراك الإحاطة فهي المنفية.

قولـه: (إذ لو امتنعت لما حَصَـلَ التمدُّح بنفيها) ليس المراد أن كل ممتنع لا يحصل التمدح بنفيه بل هذا يتعلق بخصوص الرؤية ونحوها مما لا يمتدح بامتناعه، وإلا فامتناع الشريك والولد بالنسبة إلى الباري تعالى مما يمتدح به؛ لأن امتناع الشريك أبلغ في التفرد بالخلـق والأمر، وامتنـاع الولد أبلغ في نفي المجانس، والسِّـنة والنـوم ممتنعان في حقه تعالى، وقد تمدح بانتفائهما في قوله: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

قولـه: (ومنهـا) أي: ومـن السـمعيات يعنـي ومـن شـبه المخالفيـن المأخـوذة من

والجـواب: أن ذَلِـكَ لتعنُّتهـم وعنادِهـم فـي طلبهـا، لا لامتناعهـا، وإلا لمنعهـم موسـى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ عـن ذلـك، كَما فعل حيـن سـألوا أن يجعلَ لهـم آلهة، فقـال: ﴿ بَلۡ أَنتُمۡ قَوۡمٞ تَجۡهَلُونَ ﴿٥٥﴾ ﴾ [النمـل: ٥٥] وهـذا مُشْـعِرٌ بإمـكانِ الرّؤيـة فـي الدنيا، ولهـذا اختلف الصحابـةُ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ فـي أنَّ النبـيَّ ﷺ هـل رأى ربَّـه ليلـةَ المعـراجِ أم لا؟ والاختلافُ في الوقوع دليلُ الإمكان.

أمَّا الرُّؤية في المنامِ فقد حُكِيت عن كثيرٍ مِنَ السلف، ولا خفاءَ في أنَّـها نوعُ مشاهدة تكونُ بالقلبِ دونَ العين.

السـمعيات أن الآيـات الـواردة فـي سـؤال الرؤية معروفـة باسـتكثار ذلك واسـتعظامه، كقوله تعالـى: ﴿ وَإِذۡ قُلۡتُمۡ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤۡمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهۡرَةٗ فَأَخَذَتۡكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ وَأَنتُمۡ تَنظُرُونَ ﴿٥٥﴾ ﴾ [البقـرة: ٥٥]، وقولـه تعالـى: ﴿ يَسۡـَٔلُكَ أَهۡلُ ٱلۡكِتَٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيۡهِمۡ كِتَٰبٗا مِّنَ ٱلسَّمَآءِۚ فَقَدۡ سَأَلُواْ مُوسَىٰٓ أَكۡبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوٓاْ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهۡرَةٗ فَأَخَذَتۡهُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ بِظُلۡمِهِمۡ ﴾ [النساء: ١٥٣]، وقوله تعالى: ﴿ ۞ وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرۡجُونَ لِقَآءَنَا لَوۡلَآ أُنزِلَ عَلَيۡنَا ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ أَوۡ نَرَىٰ رَبَّنَاۗ لَقَدِ ٱسۡتَكۡبَرُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ وَعَتَوۡ عُتُوّٗا كَبِيرٗا ﴿٢١﴾ ﴾ [الفرقان: ٢١].

قولـه: (﴿ بَلۡ أَنتُمۡ قَوۡمٞ تَجۡهَلُونَ ﴿٥٥﴾ ﴾ [النمـل: ٥٥]) التـلاوة في قصة موسـى عليه الصلاة والسلام: ﴿قَالَ إِنَّكُمۡ قَوۡمٞ تَجۡهَلُونَ ﴿١٣٨﴾ ﴾ [الأعراف: ١٣٨] اشتبهت على الشارح بالآية التي في قصة لوط في سورة النمل.

قوله: (ولهذا اختلفَ الصَّحابة) فذهبت عائشـة إلى أنه ﷺ رآه بقلبه وهو المشـهور عن ابن مسعود وذهب ابن عباس إلى أنه رآه ببصره وعليه جمهور أهل السنة.

قوله: (تكونُ بالقلبِ دونَ العين) لأن البصر في حال النوم مقبوض وغمض الأجفان المانع من الرؤية مشاهد متحقق.



[الكلامُ في خلقِ الأفعال]

(والله تعالى خالقٌ لأفعالِ العبادِ كلِّها مِنَ الكفر والإيمان والطاعة والعصيان).

لا كَمـا زعمـتِ المعتزلةُ أن العبدَ خالقٌ لأفعاله، وقد كانت الأوائلُ منهم يتحاشـون عـن إطلاقِ لفظ الخالق عَلَى العبد ويكتفـون بلفظِ المُوجِد والمخترع ونحو ذلك، وحين

[الكلام في خلق الأفعال]

قولـه: (لا كما زعمت المعتزلة مـن أن العبد خالق لأفعاله) وهذا الزعم منهم مرتب على زعم آخر قبيح جدًّا، وهو أنهم قالوا لو كان تعالى خالقًا لأفعال العباد لزم نسـبته إلى الجور؛ لأنه يخلق العصيان ويعاقب عليه وسـموا أنفسهم لذلك أهل العدل، وقد مر بيان وجه تسـميتهم أول الشـرح، وقولهم: هو الجور عن طريق الحق؛ لأنه إثبات شـريك في الخلـق تعالـى الله عـن ذلك، وجواب أهل السـنة: أن العقاب على الفعـل من حيث كونه مكسـوبًا للعبـد لا مـن حيث كونه مخلوقـا لله، فإن المكلـف إذا علق القـدرة التي خلقها الله تعالـى لـه بالمعصية بعزمـه عليها بدلاً عن الطاعة مع قدرته علـى تعليقها بالطاعة كان مستوجبًا للعقوبة، وقد أوضحنا هذا في توضيحنا لمسايرة شيخنا المحقق ابن الهمام بما يتعين مراجعته.

قوله: (وقد كانت الأوائل منهم) يعني: واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، وأضرابهما من رؤوس الاعتزال.

رأى الجبائي وأتباعُهُ أنَّ مَعْنى الكلِّ واحد، وهو المُخْرِجُ مِنَ العدمِ إِلَى الوجود، تجاسروا عَلَى إطلاق لفظ الخالق.

احتجَّ أَهْلُ الحقِّ بوجوه:

الأول: أنَّ العبدَ لو كان خالقاً لأفعاله لكان عالماً بتفاصيلها، ضرورةَ أنَّ إيجادَ الشَّيْء بالقدرة والاختيار لا يكونُ إلا كذلك، واللازم باطلٌ، فإن المشي من موضع إِلَى موضع قد يشتمل عَلَى سكناتٍ متخلِّلة وعلى حركات بعضُها أسرعُ وبعضُها أبطأ، ولا شعور للماشي بذلك، وليس هذا ذهولاً عَنِ العلم، بل لو سُئِلَ لم يعلم، وهذا في أظهرِ أفعاله.

وأمَّا إذا تأملتَ في حركاتِ أعضائه في المشي والأخذِ والبطش ونحو ذَلِكَ ما يحتاج إليه من تحريكِ العضلات وتمديدِ الأعصاب ونحو ذَلِكَ فالأَمْرُ أظهر.

قوله: (لكان عالمًا بتفاصيلها) لأن الخلق إفادة الوجود، وهو مسبوق بالقصد إليه، وقصده إفادة الوجود لا يمكن توجيهه نحو المجهول بوجه، وأما الكسب فليس إفادة الوجود فكيفية القصد والعلم الإجمالي.

قوله: (بل لو سئل) أي: عن تفاصيل فعله وهو في حال المباشرة له لم يعلم مع أن العلم بالعلم بعد التوجه والالتفات قطعي الحصول، وبه يندفع الاعتراض المنقول في شرح المواقف مسكوتاً عليه وهو أنه يجوز أن لا يشعر بشعوره أو لا يدوم له الشعور الثاني، وقول إمامنا الشافعي: «القدرية إذا سلموا العلم خصموا معناه» أنهم إذا سلموا أن الله عالم بوقوع الأشياء على ما هي عليه وبتفاصيلها قبل كونها فإن العبد لا يعلم ذلك كان ذلك دافعًا لشبههم في قولهم: أن العبد يخلق فعله!

ولم يرد الشافعي أنهم منكرون لذلك بل هو يعلم أنهم مسلمون للشقين معًا، وإنما أراد تنبيههم من غفلتهم وتنبيه غيرهم على كيفية الرد عليهم.

قوله: (من تحريك العضلات) العضلة بالعين المهملة والضاد المعجمة مفتوحتين كل لحمة اشتملت على عصبة كما نقل عن الخليل بن أحمد.

الثانـي: النُّصـوصُ الـواردة في ذلـك، كقوله تعالـى: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾ ﴾ [الصافـات: ٩٦] أي عملَـكـم، عَلَـى أن مـا مصدريـة لئـلَّا يحتـاجَ إِلَى حـذف الضمير، أو معمولَكُـم عَلَى أنَّ ما موصولة، ويشـتمل الأفعـال، لأنّـا إذا قلنا: أفعـالُ العباد مخلوقةٌ لله تعالـى أو للعبدِ لم نرد بالفعلِ المَعْنى المصـدريَّ الذي هُوَ الإيجادُ والإيقاع، بل الحاصلُ بالمصـدرِ الذي هُـوَ متعلِّقُ الإيجادِ والإيقاع، أعني ما نشـاهدُهُ مِنَ الحركاتِ والسَّـكْنات مثلاً.

وللذهـولِ عـن هـذه النكتةِ قـد يُتَوَهَّـمُ أنَّ الاسْـتِدْلَالَ بالآيـةِ موقوفٌ عَلَـى كونِ ما مصدريَّـة.

وكقولـه تعالـى: ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ أي مُمكـن، بدلالـةِ العقـل، وفعلُ العبدِ شـيءٌ ممكن.

قوله: (أي عملكم، على أن ما مصدرية) أي: كما ذهب إليه سـيبويه، ويكون المراد بالعمـل الفعـل بمعنـى الحاصـل بالمصدر كما قرره الشـارح قريبًـا؛ إذ لو أريـد بعملكم معمولكـم لدخـل في المعمـول الأعيان التي يظهر فيها آثار العمل كالسـرير بالنسـبة إلى النجار، فإن حمل ما في الآية على الأعيان فقط فلا دلالة على المقصود، وإن حمل على الأعيان والأفعال بمعنى الأثر الحاصل بالمصدر بناء على كونه مشتركًا بينهما لم يكن دليلاً إلا على القول باستعمال المشترك في معناه هكذا قيل، وفيه نظر فإن معمولهم حقيقة هو الفعـل بمعنى الحاصل بالمصدر؛ أي: الأثر الحاصل بالبحـث والتصوير فإن المعنى في المصدرية والموصولة واحد، وليس معنى قولنا: عمل النجار السـرير أنه أوجد الخشـب والمسامير التي تركب منها السرير بل بمعنى أنه أحدث في الخشب بواسطة نحته وسمره على الوجه المخصوص الهيئة السريرية فلا اشتراك، ولا إطلاق على الأعيان إلا مجازًا.

قولـه: (الـذي هو الإيجاد والإيقـاع) لأن ذلك أمر اعتباري لا وجـود له في الخارج إنما الموجود خارجًا الفعل؛ بمعنى الحاصل بالمصدر.

قوله: (قد يتوهم) فمن توهم ذلك الإمام الرازي ذهولاً عن هذه النكتة.

وكقولـه تعالى: ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ﴾ [النحـل: ١٧] في مقامِ التمـدّحِ بالخالقية، وكونها مناطاً لاستحقاق العبادة.

لا يقال: فالقائلُ بكون العبدِ خالقاً لأفعالِهِ يكونُ مِنَ المشركين دونَ الموحِّدين !!

لأنَّـا نقول: الإشـراكُ هُوَ إثباتُ الشـريك في الألوهية، بمَعْنى وجـوب الوجود، كَما للمجوس، أو بمَعْنى استحقاق العبادة كَما لعبدة الأصنام، والمعتزلة لا يثبتون ذلك، بل لا يجعلـون خالقية العبد كخالقيةِ الله تعالى، لافتقارهِ إِلَى الأسـباب والآلات التي هي بخلق الله تعالى.

إلا أن مشـايخَ ما وراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسـألة، حَتَّى قالوا: إن المجوسَ أسـعدُ حالاً منهم، حيث لم يثبتوا إلا شـريكاً واحداً، والمعتزلة أثبتوا شـركاء لا تُحْصَى !!

واحتجت المعتزلة: بأنَّـا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي وحركة المرتعش، وأن الأولـى باختياره دون الثانيـة، وبأنَّـه لو كانَ الكلُّ بخلق الله تعالـى لبطلت قاعدة التكليف

قولـه: (وكقولـه تعالـى: ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ﴾ [النحـل: ١٧]) أي: فمن شـأنه الخلق فهو خالق كل شيء من ذات أو صفة أو فعل كمن ليس الخلق في شأنه فلا يستطيع أن يخلـق شـيئًا من الأشـياء، وهذا التعميـم للذات وللصفـات والأفعال يـؤذن به حذف معمول يخلق في الموضعين.

قوله: (بدلالة العقل) فإن العقل يدل على خروج الواجب لذاته.

قولـه: (لبطلت قاعـدة التكليف) أي: من الأوامر والنواهـي إذ لا معنى لطلب إيقاع مـا لا يكـون فعلًا للمأمـور ولا يدخل في قدرتـه ولا لطلب الكف عنـه ولا معنى للمدح والـذم علـى ذلك ولا للثـواب والعقاب عليه، وقـد قيل عليه من طـرف خصومهم يجوز أن يمـدح ويـذم، باعتبار كون العبد محـلًّا للفعل كالمدح بالجمال والـذم بالقبح، وأيضًا الثـواب والعقـاب فعل الله تعالى وتصرف له فيما هو حق خالص له تعالى، وهو سـبحانه

والمدحِ والذمِّ والثوابِ والعقاب، وهو ظاهر.

والجـوابُ: أنَّ ذَلِـكَ إنَّمـا يتوجهُ عَلَـى الجبريةِ القائليـنَ بنفيِ الكسـبِ والاختيار له أصلاً، وأمَّا نحن فنثبتهُ عَلَى ما نحقّقُهُ إنْ شاءَ اللهُ تعالى.

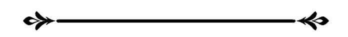
وقـد يتمسَّـك: بأنَّـه لـو كان خالقاً لأفعالِ العبـادِ لكان هُـوَ القائمَ والقاعـدَ والآكلَ والشاربَ والزانيَ والسارق إِلَى غير ذَلِكَ !!

وهذا جهلٌ عظيم، لأنَّ المتّصفَ بالشَّـيْء من قام به ذَلِكَ الشَّيْء، لا من أوجده، أوَلَا يرون أن اللهَ تعالى هُوَ الخالقُ للسَّـوادِ والبياضِ وسـائرِ الصِّفات في الأجسام، ولا يتَّصف بذلك؟!!

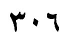
وربما يتمسك: بقوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ ١٤﴾ [المؤمنون: ١٤] ﴿وَإِذۡ تَخۡلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ﴾ [المائدة: ١١٠].

والجواب: أن الخلقَ هنا بمَعْنى التقدير.

لا يسـأل عما يفعل فلا يسـأل عن كلتيهما كما لا يسـأل عن [...][1] خلق الإحراق عقب مساس النار.



(١) غير واضح بالأصل.



[مسألةُ القضاءِ والقدر]

(وَهِيَ) أي أفعالُ العباد (كلُّها بإرادتهِ ومشيئته) قد سبق أنَّـهما عندنا عبارةٌ عن مَعْنى واحد، (وحكمه) لا يبعد أن يكونَ ذَلِكَ إشارةً إِلَى خطاب التكوين، (وقضيته) أي قضائِه، وهو عبارةٌ عَنِ الفعل مع زيادة أحكام.

لا يُقال: لو كان الكفرُ بقضاء الله تعالى لوجبَ الرضا به، لأنَّ الرضا بالقضاء واجب، واللازم باطل، لأن الرضا بالكفرِ كفر.

[مسألة القضاء والقدر]

قوله: (إشارة إلى خطاب التكوين) بناء على القول بأنه سبحانه أجرى عادته فيما إذا أراد وجود شيء أن يقول له: ﴿كُن فَيَكُونُ ۝١١٧﴾ فإن قوله: كن خطاب وحكم على الشيء المخاطب بها بأن يوجد، وأما على القول بأن معنى الآية تمثيل سرعة وجود الشيء عقب تعلق الإرادة به بسرعة امتثال المخاطب الأمر بالشيء فلا خطاب للتكوين.

قوله: (وهو عبارة عن الفعل مع زيادة أحكام) فسر القضاء بما يقتضي أنه من الصفات الفعلية لا الذاتية، وهو موافق لظاهر قوله تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَاتٖ فِي يَوۡمَيۡنِ﴾ [فصلت: ١٢] وهو أحد معاني القضاء لغة، وعليه قول أبي ذؤيب:

وَعَلَيهِمَا مَسْرُودَتَانِ قَضَاهُمَا ... دَاودُ أَوْ صَنَعُ السَّوَابِغِ تُبَّعُ

قضاهما: أحكمهما، واعلم أن الذي في شرح المواقف أن قضاء الله تعالى عند

لأنَّـا نقول: الكفرُ مقضيّ لا قضاء، والرضا إنَّما يجب بالقضاء دون المقضي.

(وتَقْديـرُه) وهـو تحديدُ كل مخلوقٍ بحدِّه الذي يوجد من حُسْـنٍ وقُبْحٍ ونَفْعٍ وضُرٍّ وما يحويه من زمانٍ ومكانٍ وما يترتَّب عَلَيْه من ثوابٍ وعقاب.

والمقصودُ تعميمُ إرادة الله وقدرته لما مر من أن الكلَّ بخلقِ الله تعالى، وهو يستدعي القدرةَ والإرادةَ لعدم الإكراه والإجبار.

فإنْ قيل: ....

الأشاعرة هو إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال، وعليه فألفاظ المتـن الأربعـة؛ وهـي: الإرادة والمشيئة والحكـم والقضيـة بمعنى واحد، كـرر بألفاظ مختلفـة تأكيـد وتنبيهاً علـى أن اختلاف هذه الألفـاظ في عبارات المصنفيـن في العقائد ليس لاختلاف معانيها، وقد نظر الشارح في تفسيره إلى الفرار من التكرار.

قولـه: **(والرِّضـا إنَّمـا يجبُ بالقضـاءٍ دونَ المقضـيّ)** أورد عليه أنـه لا معنى للرضا بصفـة مـن صفات الله تعالى، بـل المراد هو الرضـا بمقتضى تلك الصفـة وهو المقضي؛ فالصـواب علـى هذا أن يجاب بأن الرضا بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث هو مقضي ليـس بكفـر، ويجاب عنه بأن هذا الإيراد غير وارد على تفسـير الشـارح القضاء بالفعل إذ لا توقـف فـي صحة الرضا بفعل الله، وكذا إن فسـر بالإدارة كما في شـرح المواقف إذ لا إشـكال في صحة تعلق صفة الله تعالى والرضا به، وقد أوضح السـيد في شـرح المواقف المقام بعبارة حسـنة، فقال: إن للكفر نسـبة إلى الله تعالى باعتبـار فاعليته له وإيجاده إياه، ونسـبة أخرى إلـى العبد باعتبار محليته لـه واتصافه به وإنكاره باعتبار النسـبة الثانية دون الأولـى، والرضـا به إنما هو باعتبار النسـبة الأولـى دون الثانية والفـرق بينهما ظاهر لأنه ليس بلزوم من وجوب الرضا بشـيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضا به، باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر، إذ لو صح ذلك لوجب الرضا بموت الأنبياء، وأنه باطل إجماعًا.

قولـه: **(وَهُـوَ تحديـدُ كلِّ مخلوق... إلـى آخره)** حاصلـه أن القـدر تحديد صفات المخلوق وأحواله، ويرد عليه تقدير ذات الشيء، والتعريف الجامع للأمرين ما في شرح

فيكونُ الكافر مجبوراً في كفره والفاسقُ في فسقِه، فلا يصحُّ تكليفُهما بالإيمانِ والطاعة.

قلنـا: إنَّه تعالى أرادَ منهما الكفرَ والفسـقَ باختيارهما، فلا جبـرَ، كَما أنَّـه تعالى عَلِمَ منهما الكفرَ والفسقَ بالاختيار، ولم يلزم تكليف المحال.

المواقف أن المقدر عند الأشاعرة هو إيجاده تعالى الأشياء على قدر مخصوص، وتقدير معيـن فـي ذواتها وأحوالها، وفيه أيضا أن القضاء عند الفلاسـفة عبـارة عن علم الواجب بمـا ينبغـي أن يكون عليـه الوجود حتى يكون على أحسـن النظام وأكمـل الانتظام، وهو المسمى عندهم بالغاية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على أحسن الوجـوه وأكملها، والقـدر عندهم عبارة عن خروجهـا إلى الوجود العيني بأسـبابها على الوجـه الذي تقرر في القضـاء، والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر فـي الأفعال الاختيارية الصادرة من العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الأفعال ولا يسندون وجودها إلى ذلك العلم بل إلى اختيار العباد وقدرتهم.

قوله: (فيكونُ الكافرُ مجبورًا في كُفرِه والفاسقُ في فسقِه) أي: لأن كلًّا منهما مراد الله ووقوع خلاف مراده تعالى ممتنع فلا يصح تكليف الكافر بالإيمان والفاسق بالطاعة لأنه تكليف بما لا يطاق، وقوله في جواب قلنا إنه تعالى أراد منهما الكفر والفسق باختيارهما؛ أي: وكل منهما مقدور للعبد بمعنى أنه يصح أن تتعلق به القدرة الكاسبة عادة وإن لم يكن مقـدورا بالفعل للكافر، والقدرة عندنا مع الفعل لا قبلـه وعدم المقدورية بهذا المعنى لا يمنع التكليف فإن المحدث مكلف بالصلاة إجماعًا.

قولـه: (كمـا أنه عَلِمَ منهما الكفرَ والفسـقَ بالاختيـار) أي: ولا يقع إلا ما علمه وهو إلـزام للمعتزلة فإنهم يسـلمون أن الله تعالى علـم الأشـياء قبل وقوعهـا، وأنه لا يقع إلا ما علـم، ولأن التكليـف بما علم خلافه لا يسـتلزم محـالاً فتقول كمـا أن التكليف بما علم خلافـه من الأفعال الاختيارية لا يسـتلزم محالاً فكذا التكليف بما أراد خلافه، وقد فسـر بعضهم بهذا قول الإمام الشـافعي القدرية إذا سـلموا العلم خصموا، وقد قدمنا له تفسيرًا آخر قريبًا، وكلاهما حسن.

والمعتزلـةُ أنكـروا إرادةَ الله تعالى للشـرور والقبائح، حَتَّى قالوا: إنـه تعالى أراد مِنَ الكافر والفاسق إيمانَه وطاعتَه، لا كفرَه ومعصيتَه زعماً منهم أنَّ إرادةَ القبيح قبيحةٌ كخلقه وإيجاده.

ونحن نمنع ذلك، بل القبيحُ كسبُ القبيح والاتصاف به، فعندهم يكون أكثر ما يقع من أفعالِ العباد عَلَى خلافِ إرادة الله تعالى، وهذا شنيعٌ جداً.

حُكِـيَ عـن عمر بن عُبيـد أنَّـه قال: ما ألزمني أحد مثل ما ألزمني مجوسـيٌّ كان معي في السـفينة، فقلت له: لِمَ لا تُسْـلِمُ؟ فقال: لأنَّ الله لم يُـرد إسـلامي، فإذا أراد الله إسـلامي أسلمت.

فقلت للمجوسي: إن اللهَ تعالى يريدُ إسلامَك، ولكنَّ الشياطينَ لا يتركونك.

فَقَال المجوسي: فأنا أكونُ مع الشَّريك الأغلب.

وحُكِـيَ أن القاضـي عبـد الجبـار الهمدانـي دخل عَلَـى الصاحب ابن عبَّـاد وعنده الأستاذ أبُـو إسحاق الإسفراييني، فلما رأى الأستاذ قال: سبحانَ من تنـزَّه عَنِ الفحشاء !!

فَقَال الأستاذ عَلَى الفور: سبحان من لا يُجري في ملكِه إلا ما يشاء.

قوله: (الشَّـريكُ الأغلب) أجاب المعتزلة عن هذا بأنه تعالى أراد من العباد إيمانهم رغبـة منهم واختيارًا لا جبـرًا واضطرارًا، فلا يلحقه تعالى نقـص ولا مغلوبية بعدم وقوع ذلـك كالملـك إذا أراد من القوم أن يدخلوا داره رغبة فلم يدخلوها، وهو مردود بأن عدم وقـوع هـذا المراد نوع مـن النقص والمغلوبية، فلـو لم يكن إلا لما فيه من الشـناعة، وقد اعترض على كلام أهل السنة السابق بأنه لا يفهم من الإرادة التي لا إجبار معها إلا الرضا، وهو غير مذهب أهل السـنة وأجيب بمنع كون الرضا عند أهل السنة هو الإرادة مطلقًا بل هذا مذهب الاعتزال، وإن وافق عليه بعض أهل السنة وإنما الرضا عند أهل السنة الإرادة مـع تـرك الاعتراض، وقيل: بل الرضا هـو ترك الاعتراض فإن ذلك التـرك أمر قد يجامع تعلـق الإرادة، وقد لا يجامعه، نعم! يمتنع فـي حقه تعالى تخلف المراد عن تعلق الإرادة عندنا لأنه نقص.

والمعتزلة اعتقدوا أن الأمرَ يستلزمُ الإرادةَ والنَّهي وهو عدمُ الإرادة، فجعلوا إيمانَ الكافر مُراداً وكفرَهُ غيرَ مراد، ونحن نعلم أن الشَّيْء قد لا يكون مُراداً ويُؤمَرُ به، وقد يكون مراداً ويُنهى عنه لِحِكَمٍ ومصالح يحيطُ بها علم الله تعالى، أو لأنَّه ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ [الأنبياء: ٢٣]، ألا ترى أنَّ السيد إذا أراد أن يظهر عَلَى الحاضرين عصيانَ عبده يأمرُه بالشَّيْء ولا يريده منه.

وقد يتمسك مِنَ الجانبين بالآيات، وبابُ التأويل مفتوحٌ عَلَى الفريقين.

قوله: (وقد يتمسَّكُ بالآياتِ من الجانبين) فمن جانب المعتزلة نحو قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا﴾ [الأنعام: ١٤٨]، وقوله تعالى: ﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا ﴿٣٨﴾﴾ [الإسراء: ٣٨]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ ﴿٣١﴾﴾ [غافر: ٣١]، ومن جانب أهل السنة آيات أدل على المقصود، منها كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ [الأنعام: ٣٥] أن لو شاء الله لهدى الناس جميعاً؛ ﴿فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿١٤٩﴾﴾ [الأنعام: ١٤٩]، ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُم بِهَا فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنفُسُهُمْ وَهُمْ كَـٰفِرُونَ ﴿٥٥﴾﴾ [التوبة: ٥٥] فموتهم على الكفر مراد الله تعالى.



[مسألةُ الجبرِ والاختيار]

(وللعبـادِ أفعـالٌ اختياريَّـةٌ يُثابونَ بهـا) إن كانت طاعـةً (ويُعاقَبونَ عَلَيْهـا) إن كانت معصية، لا كَما زعمت ....

[مسألةُ الجبرِ والاختيار]

قوله: (وللعبادِ أفعالٌ اختياريَّـة... إلى آخره) الضابط لمذاهب الناس في مسألة فعل العبـد الاختيـاري أن المؤثر فيه إما قدرة الله تعالى وحدها مع نفي قدرة العبد وهو مذهب الجبريـة، أو مـع إثباتها ونفي تأثيرها فـي إيجاده وهو مذهب الأشـعري، وأما قدرة العبد فقـط بـلا إيجاد واضطرار وهو مذهب المعتزلة، أو على سـبيل الإيجـاد وامتناع التخلف وهو مذهب الفلاسـفة، ويروى عن إمام الحرمين والمعتمد عنه ما صرح به في الإرشـاد ونصـره وهو مذهب الأشـعري، وأما مجموع القدرتين علـى أن يتعلقا بأصل الفعل وهو مذهب الأستاذ، فإنه جوّز اجتماع مؤثرين على أثر واحد أو على أن تتعلق قدرة الله تعالى بأصـل الفعل وقدرة العبد بوصفه بـأن يجعله موصوفًا بمثل كونه طاعة أو معصية كما في لطم اليتيم تأديبًا أو إيذاءً وهو مذهب القاضي وكلام شيخنا ابن الهمام في المسايرة يميل إليـه، والمقصـود من عبـارة المتن أن للعبد فعلاً ينسـب إلى اختياره وقدرته سـواء كانت جـزء المؤثر كما هو مذهب الأسـتاذ، أو كانت مقارنة للفعـل لا مؤثرة فيه كما هو مذهب الأشعري.

الجبريَّة من أنَّـه لا فعلَ للعبدِ أصلاً وأن حركاتِـه بمنزلةِ حركات الجمادات لا قدرةَ للعبد عَلَيْها ولا قصد ولا اختيار.

وهـذا باطـلٌ لأنَّـا نفرق بالضـرورة بين حركة البطش وحركـة الارتعاش، ونعلم أن الأولَ باختيـاره دون الثانـي، ولأنَّـه لو لم يكن للعبـد فعلٌ أصلاً لما صحَّ تكليفُه ولا ترتّب اسـتحقاقُ الثـواب والعقـاب عَلَـى أفعاله ولا إسـناد الأفعـال التي تقتضي سـابقية القصد والاختيار إليه عَلَى سبيل الحقيقة مثل صلَّى وصامَ وكتب، بخلافِ مثلِ طالَ الغلامُ واسودَّ لونُـه.

والنصوصُ القطعية ....

تنبيـه: هـذه المذاهب تجري في جميع أفعال الحيوانات إلا أنه لما كان بعض الأدلة لا يجري في أفعال غير المكلفين خصوا العباد بالذكر.

قوله: (الجبرية) هو بسـكون الموحدة نسـبة إلى الجبر؛ أي: القهر والاضطرار، وقد تحرك لمزاوجة القدرية.

قولـه: (لما صح تكليفه) أي: بالأوامر والنواهي؛ إذ لا معنى لطلب ما لا يكون فعلاً للمأمـور ولا داخـلًا تحـت قدرته لطلب المشـي علـى الأرض والصعود فـي الهواء من الجماد.

قولـه: (ولا ترتب) أي: ولا صح ترتيب اسـتحقاق الثـواب والعقاب يرد عليه ما مر مـن أن كلًّا مـن الثواب والعقاب فعل لله تعالى في خالص حقه ترتب على سـبب كسـائر العاديات المترتبة على أسـبابها بطريق العادة من غير لزوم عقلي، واتجاه سؤال فلا يسأل عن لميتهما[1] كما لا يسأل عن خلق الإحراق عقب مساس النار.

قوله: (ولا إسـناد الأفعال) أي: ولا يصح إسـناد الأفعال إلى آخره فإن الأفعال التي يقتضي سابقة قصد واختيار لا تستند حقيقة إلا إذا وجد المقصد والاختيار فلو لم يوجدا

---

(١) هكذا بالأصل.

تنفي ذَلِكَ كقوله تعالى: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ١٧﴾ [السجدة: ١٧] وقوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡ﴾ [الكهف: ٢٩] إِلَى غيرِ ذلك.

فإنْ قيل: بعدَ تعميمِ علمِ الله تعالى وإرادته الجبرَ لازم قطعاً، لأنَّهما إمَّا أن يتعلَّقا بوجودِ الفعل فيجب أو بعدمه فيمتنع، ولا اختيارَ مع الوجوب والامتناع !!

قلنا: يعلمُ ويريدُ أن العبدَ يفعلُه أو يتركُه باختياره، فلا إشكال.

فإن قيل: فيكون فعلُه الاختياري واجباً أو ممتنعاً، وهذا ينافي الاختيار.

كان أتى النائم بما يشبه الصلاة لم تسند إليه الصلاة حقيقة بخلاف ما لا يستدعي سابقية قصد واختيار؛ مثل: طال الغلام واسود لونه إذ ليس الطول والاسوداد عن قصد واختيار منه، وكذا مثل: مرض ومات يسند حقيقة من غير شرط.

قوله: (تنفي ذَلِكَ) الإشارة إلى ما زعمه الجبرية من أنه لا فعل للعبد أصلاً؛ لأن النصوص القطعية أثبتت للعبد فعلًا كما في الآيتين اللتين ذكرهما فحاصل كلامه استدلال بالنقل بعد الاستدلال بدليل عقلي.

قوله: (بعدَ تعميمِ عِلْمِ الله) أي: تعميم تعلقه بكل شيء وتعميم إرادته؛ أي: تعلقها بكل ممكن، وهذا السؤال بيان للجبر بالنسبة إلى كل ممكن، والسؤال السابق وهو قوله: (**فإن قيل فيكون الكافر مجبور... إلى آخره**) بيان للجبر بالنسبة إلى الموجودات فقط وفي السؤال والجواب هنا تفصيل زائد على ما هناك.

قوله: (فيجبُ) أي: والألزم الحال وهو [انقلاب][1] علمه تعالى جهلًا [وتخلف][2] المراد عن إرادته تعالى.

قوله: (أو بعدمِهِ فيمتنع) الأولى أن يقال إن تعلقا بوجوده فيجب، وإلا فيمتنع لأن

---

(١) هكذا بالأصل.

(٢) هكذا بالأصل.

قلنا: ممنوع، فإنَّ الوجوبَ بالاختيار محقَّـقٌ للاختيار لا مناف.

وأيضاً منقوض بأفعال الباري جلَّ ذكره، لأن علمه وإرادته متعلقان بأفعاله، فيلزم أن يكون فعلُه واجباً عليه.

فـإن قيـل: لا مَعْنى لكـون العبدِ فاعـلاً بالاختيـار إلا كونـه مُوجِداً لأفعالـه بالقصد والإرادة، ....

تعلق الإرادة علة الوجود وانتفاء العلة يستلزم انتفاء المعلول، وعلى هذا المنوال ورد ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وإلا فلا يخفى أن الأعدام الأزلية ليست من متعلقات الإرادة لأن أثر الإرادة حادث.

قوله: (قلنا: ممنوع) أي: كون وجوب أن يفعل بالاختيار ينافي الاختيار ممنوع.

قولـه: (وأيضـاً منقـوض) أي: ما ذكر في السؤال مـن الدليل المأخوذ من السـؤال السـابق وهـو أن كون الفعل واجبًا أو ممتنعًا ينافي الاختيـار منقوص بأفعال الباري تعالى إذ لا نـزاع فـي تعلق علمه وإرادته بأفعاله تعالى، وقد كانـت كما علم وأراد فلو كان تعلق العلـم والإرادة المقتضـي لوجوب الفعل منـه تعالى منافيًا للاختيار، لزم سـلب الاختيار فـي حقـه تعالى وهو باطـل وفاقًا منا ومنهم، وقد أجيب عن هذا بالفـرق بين أفعاله تعالى وأفعـال العبـاد بأن الاختيار هو التمكن من إرادة الضد حال إرادة الشـيء لا بعدها، وهذا متحقق في فعل الباري تعالى؛ لأن إرادته تعالى قديمة وقد كان يمكن في الأزل أن يتعلق إرادتـه تعالـى بالترك بدل الفعل، وليس قبل تعلقهـا تعلق علم موجب له بل تعلقها أولى، كتعلـق العلم ولا قبل للأزل بخلاف إرادة العبـد فإنها محدثة تفتقر إلى مرجح وهو إرادة يخلقها الله تعالى فيه بلا إرادة واختيار منه، وفي شرح المواقف مزيد تحقيق لهذا المحل، وبالله التوفيق.

قولـه: (فـإنْ قيلَ: لا مَعْنـى... إلى آخره) هو متعلق بقول المصنـف: **(وللعباد أفعال اختيارية... إلى آخره).**

وقـد سـبقَ أن اللهَ تعالى مسـتقلٌّ بخلقِ الأفعـال وإيجادها، ومعلومٌ أنَّ المقـدورَ الواحد لا يدخلُ تحت قدرتينِ مستقلَّتين.

قلنـا: لا كلامَ فـي قوَّة هذا الكَلَام ومتانته إلا أنَّـه لمَّا ثبـتَ بالبرهانِ أنَّ الخالقَ هُوَ الله تعالـى، وبالضرورة أن لقدرة العبد وإرادته مدخلاً فـي بَعْض الأفعال كحركة البطش دون البَعْـض كحركة الارتعاش، احتجنا في التفصّي عـن هذا المضيق إِلَى القولِ بأنَّ اللهَ تعالى خالقُ كلِّ شيءٍ والعبدَ كاسب.

وتحقيقُه أن صرفَ العبد قدرتَـه وإرادتَـه إِلَى الفعلِ كسب، ....

قولـه: (وقد سـبقَ) أي: في قول المصنف: (**والله تعالـى خالق لأفعال العباد.... إلى آخره**).

قوله: (متانته) وبميم مفتوحة فمثناة فوقية ثم نون بعد الألف بمعنى قوته مأخوذ من المتن وهو ما صلب من الأرض وارتفع.

قولـه: (مدخـلاً) أي: بالمقارنة على سـبيل الـدوران والترتب المحـض كالإحراق بالنسـبة إلـى مسـيس النار كما هـو قاعدة الأشـعري لا بالتأثيـر إذ لا حكم للضـرورة فيه بخصوصه.

قولـه: (التفصّي) هـو بالفاء التخلص، قـال صاحب ديوان الأدب وهو إسـحاق بن إبراهيم الفارابي: التفصي التخلص من موضع ضيق والتفصي يعني بالقاف الاستقصاء.

قولـه: (وتحقيقه أن صرف العبد قدرته) أي: بأن يجعلهـا متعلقة بالفعل وهو يتعلق إرادته بالفعل بمعنى أن تعلقها يصير سـببا لأن يخلق الله تعالى صفة متعلقة بالفعل، ومع خلـق تلـك الصفة يكون خلق الفعل فصـرف العبد القدرة أمر جعله الله سـببًا يخلق عقبه الفعل كما يخلق الري عقب الشـرب، والشبع عقب الأكل، والإحراق عقب مساس النار للمحـل ولو شـاء الله تعالـى لاقتطع المتسـبب عن السـبب: ﴿قُلْنَا يَـٰنَارُ كُونِى بَرْدًا وَسَلَـٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ ﴿٦٩﴾﴾ [الأنبياء: ٦٩] فإيجاد أفعال العباد عندنا منسوب إلى الله تعالى دون واسطة،

وإيجادُ الله تعالى الفعل عقيبَ ذَلِكَ خلق، والمقدورُ الواحدُ داخلٌ تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين، فالفعل مقدورُ الله بجهة الإيجادِ ومقدور العبد بجهةِ الكسب، وهذا القدرُ مِنَ المَعْنى ضروري وإن لم نقدر عَلَى أَزْيَد من ذَلِكَ في تلخيصِ العبارةِ المفصحة عن تحقيقِ كون فعل العبد بخلق الله تعالى وإيجاده مع ما فيه للعبد مِنَ القدرة والاختيار، ولهم في الفرق بينهما عبارات مثل: إنَّ الكسبَ ما وقع بآلةٍ والخلقَ لا بآلة، والكسبُ مقدورٌ وقعَ في محلِّ قدرتِه والخلق مقدور وقع لا في محلّ قدرته، والكسب لا يصح

وعند المعتزلة بواسطة أنه تعالى خلق القدرة على الفعل للعبد فالقدرة بخلق الله وفعل العبد الذي يباشر كسبه بتلك القدرة بخلق العبد وإيجاده لا صنع لله تعالى فيه عندهم.

قوله: (وإيجادُ الله تعالى الفعل عقيب ذلك) قد تقرر أن القدرة مع الفعل فالتعقيب هنا هو التعقيب الذاتي لا الزماني إذ القدرة عندنا مع الفعل.

قوله: (والمقدورُ الواحد داخلٌ تحتَ قدرتين) أي: فلقدرة الله تعالى تعلق به بالتأثير والإيجاد استقلالا، ولقدرة العبد الضرب الآخر من التعلق وهو المسمى بالكسب.

قوله: (وهذا القدرُ مِنَ المَعْنى) وهو كون الفرق بين حركة البطش وحركة الارتعاش معلومًا ضرورة بالوجدان، ونحو جامع ما ثبت بالبرهان إلى إثبات تعلق القدرتين بالمقدور الواحد بجهتي الخلق والكسب ضروري؛ أي: معلوم بالضرورة وإن كنا لا نقدر على أكثر من ذلك في الإفصاح عن كنه الكسب لعسر ذلك علينا، وأما كون قول الشارح: **(ضروري)** معناه أن الضرورة تدعو إلى تقريره كذلك فتكليف لا يلائمه الإتيان بعده بأن الوصلية إذ لو كان المراد ذلك لكان اللائق أن يقال لأنّا لا نقدر على أزيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة إلى آخره.

قوله: (ولَهُم) أي: الأشعرية بينهما أي بين الخلق والكسب.

قوله: (والخلقَ لا بآلة) أي: لأن قدرته تعالى على الأشياء بلا علاج كما نشاء في إيجاد الحيوان والنبات وإمساك الأرضين والسموات.

قوله: (والكسبُ مقدورٌ وقعَ... إلى آخره) يوضحه ما في التلويح، وهو أن حركة

انفرادُ القادر به والخلق يصح انفراده.

فإن قيل: فقد أثبتم ما نسبتم إِلَى المعتزلةِ من إثباتِ الشركة.

قلنا: الشركة أن يجتمع اثنان عَلَى شيء واحد وينفرد كل منهما ما هُوَ له دون الآخر كشركاء القرية والمحلة، وكما إذا جعل العبد خالقاً لأفعاله والصَّانع خالقاً لسائر الأعراض والأجسام، بخلاف ما إذا أضيف أمرٌ إِلَى شيئين بجهتين مختلفتين كأرضٍ تكون ملكاً لله تعالى بجهةِ التخليقِ وللعباد بجهة ثبوت التصرف، وكفعل العبد يُنْسَبُ إِلَى الله تعالى بجهة الخلق وإلى العبد بجهة الكسب.

فإن قيل: فكيف كان كسبُ القبيح قبيحاً سفهاً موجباً لاستحقاقِ الذمِّ والعقاب بخلاف خلقه.

قلنا: لأنَّه قد ثبتَ أنَّ الخالقَ حكيم ....

زيد مثلاً وقعت بخلق الله تعالى في غير مكان قامت به القدرة، وهو زيد ووقعت بكسب زيد في المحل الذي قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد، والحاصل أن أثر الخالق إيجاد الفعل في أمر غير قائم به تعالى، وأثر الكاسب صفة في الفعل وهو قائم به، وقوله: (**لا في محل قدرته**) عبارة قد توهم صحة إطلاق أن ذاته تعالى محل لقدرته ولا يصح ذلك لتنزه ذاته المقدسة عن أن يكون محلا لشيء، بل يقال صفاته قائمة بذاته بمعنى الاختصاص الناعت كما في شرح المقاصد وغيره.

قوله: (فإنْ قيل: قد أثبتُّم ما نَسَبْتم إلى المعتزلة) أي: بل الشركة على ما ذهب الأستاذ منكم أقبح؛ لأنه جعل القدرتين معاً مؤثرتين في أصل الفعل، وقد أجيب بمنع ذلك فإن كلًّا من المؤثرين على ما ذهب الأستاذ منفرد بما له من دخله في التأثير، فإن تأثير القدرة الحادثة ليس كتأثير القدرة القديمة، بل هو نوع آخر على أن تأثير قدرة العبد في بعض الأمور يجعل الله تعالى إياها مؤثرة، وخلقه إياها كذلك وهو قول الأستاذ ليس أقبح من نفي قدرة الله تعالى بالكلية، ولا يجري في ملكه سبحانه إلا ما يشاء هذا مع أن مذهب الأستاذ غير مرضي عند جمهور الأشاعرة.

لا يخلقُ شيئاً إلا وله عاقبةٌ حميدة وإن لم نطلعْ عَلَيْها، فجزمنا بأن ما نستقبحه مِنَ الأفعال قد يكون له فيها حِكَمٌ ومصالح كَما في خلقِ الأجسامِ الخبيثة الضارَّة المؤلمة بخلاف الكسب، فإنَّه قد يفعلَ الحسنَ وقد يفعلُ القبيح، فجعلنا كسبَهُ للقبيح مع ورود النهي عنه قبيحاً سفهاً موجباً لاستحقاق الذم والعقاب.

(والحسن منها) أي من أفعال العباد وهو ما يكون متعلّقَ المدح في العاجل والثواب في الآجل، والأحسنُ أن يُفَسَّرَ بما لا يكون متعلقاً للذم والعقاب ليشملَ المُباح.

قوله: (لا يخلقُ شيئاً إلا وله عاقبةٌ حميدة وإن لم نطلعْ عَلَيْها) قد يقال هذا غير لازم؛ لأنه تعالى لا يسأل عما يفعل ومقتضى هذا أن التعبدي الذي لا يعقل معناه يلزم أن يكون فيه حكمة وإن كنا لا نطلع عليها، وقد قرر الشيخ عز الدين أنه يكفي في الحكمة مجرد التعبد والامتحان، وإن لم يكن في الفعل سوى ذلك وهذا هو اللائق بعقيدة أهل السنة، وهي أنه لا حكم للعقل في أفعاله تعالى بحسن ولا قبح لا يسأل عما يفعل ولا علة لفعله سبحانه، وأما ترتب الحكم والمصالح على ما شرعه من الأحكام فهو ترتب ثمرات وفوائد على مثمر ومفيد، وليس هو على وجه اللزوم وعدم الانفكاك فإن ذلك طريق المعتزلة، وهو تشبث منهم بأذيال الفلاسفة في الإيجاب بالذات وإن لم يقولوا به، ولعل هذا الجواب الذي ذكره الشارح إلزامي للمعتزلة بناء على قاعدتهم في التحسين والتقبيح القطبين، فإن قيل: فقد اجتمعت الأشعرية والمعتزلة على أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب كما نقل في المواقف وغيره، قلنا: نعم، لكنه عند الأشعرية بمعنى أنه لا قبح منه تعالى ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب، وعند المعتزلة بمعنى أن ما هو قبيح منه عقلا يتركه، وما هو واجب عليه عقلا يفعله بناء على قاعدتهم في التحسين والتقبيح كما قرر في المواقف وغيره.

قوله: (ليشمل المباح) يقال عليه ويشمل المكروه أيضًا لأنه ليس متعلقًا للذم والعقاب، وهو جرى على اصطلاح المعتزلة فإنهم جعلوا المكروه من قسم الحسن، وأهل السنة أصلح كبير منهم على أنه من قسم القبيح، فإنهم جعلوا المنهي عنه مطلقًا

(برضاءِ الله تعالى) أي بإرادتِـهِ من غيرِ اعتراض.

(والقبيحُ منها) وهو ما يكون متعلقَ الذمِّ في العاجلِ والعقابِ في الآجل.

(لَيْـسَ برضـاه) لما عَلَيْـه مِنَ الاعتـراض، قالَ الله تعالـى: ﴿وَلَا يَرۡضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلۡكُفۡرَۖ﴾ [الزمـر: ٧]، يَعْني أنَّ الإرادةَ والمشـيئةَ والتقديـرَ يتعلقُ بالكلِّ، والرِّضـا والمحبَّة والأمر لا يتعلقُ إلا بالحسنِ دونَ القبيح.

قبيحًـا، ويدخـل فيه خلاف الأولى أيضًا، والأحسـن مـا قاله إمام الحرميـن: أن المكروه ليس حسنًا ولا قبيحًا.

قوله: (قالَ اللهُ تعالى: ﴿وَلَا يَرۡضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلۡكُفۡرَۖ﴾ [الزمر: ٧]) هذا هو نظم القرآن ووقع في نسخ من هذا الشرح أن الله لا يرضى وهو تحريف للقرآن فليجتنب.



[الكلامُ في الاستطاعة]

(والِاسْتِطاعةُ معَ الفعل) خلافاً للمعتزلة.

(وهِيَ حقيقةُ القدرةِ التي يكونُ بها الفعل) إشـارةٌ إِلَى ما ذكـرَهُ صاحبُ التَّبصرة من أنهـا عَـرَضٌ يخلقهُ الله تعالـى في الحيوانِ يفعلُ بـه الأفعالَ الاختيارية، وهـي علّةٌ للفعل، والجمهورُ عَلَى أنها شرطٌ لأداءِ الفعلِ لا علَّته.

[الكلام في الاستطاعة]

قولـه: (والِاسْـتِطاعةُ) أي: القدرة الحادثة وسـنذكر مآخذ [التقييـد][1] بالحادثة في كلام الشارح.

قولـه: (خلافًـا للمعتزلـة) أي: أكثرهم فإن أكثرهـم ذهبوا إلى أن القـدرة قبل الفعل وتتعلق به حينئذ، ويسـتحيل عندهم تعلقها بالفعل حال حدوثه ثم اختلفوا فمنهم من قال بوجـوب بقائها حال وجود الفعل، وإن لـم تكن قـدرة عليه لامتناع تعلقها به حال وجوده عندهم، ومنهم من نفى وجود بقائها وجواز انتفائها حال وجود الفعل.

قوله: (وهي) أي الاستطاعة حقيقة القدرة؛ أي: نفس القدر فهما بمعنى.

قولـه: (وهـي) أي القدرة علة للفعـل، أي عند صاحب التبصرة، فإنـه يرى أنها علة

---

(١) هكذا بالأصل.

وبالجملةُ هي صفةٌ يخلقُها الله تعالى عند قصدِ اكتسابِ الفعل بعد سلامة الأسباب والآلات، فإنْ قصدَ فِعْلَ الخيرِ خَلَقَ اللهُ تعالى قدرةَ فِعْلِ الخَيْر، وإنْ قصدَ فعلَ الشَّرِّ خلقَ الله تعالى قدرةَ فِعْلَ الشر، فكانَ هُوَ المضيعَ لقدرةِ فعل الخير، فيستحقُّ الذمَّ والعِقاب، ولهذا ذمَّ الكافرينَ بأنهم لا يستطيعونَ السمع، وإذا كانتِ الاستطاعةُ عرضاً وَجَبَ أنْ تكونَ مقارنةً للفعلِ لازماً لا سابقةً عليه، وإلّا لزمَ وقوع الفعلِ بلا استطاعةٍ وقدرةٍ عَلَيْه لما

عادية بمعنى أن العادة الإلهية اطردت بخلق الفعل مقارناً لها كما في خلق الإحراق عند ملاقاة النار، وقال الجمهور: هي شرط عادي كما أن يبس الملاقي للنار شرط للإحراق عادة ويصح أن يقال هي صفة من شأنها التأثير عند صاحب التبصرة ومن شأنها توقف تأثير الفاعل عليها عند الجمهور.

قوله: (وبالجملةِ) أي: دون نظر إلى تفصيل بين كونها علة وكونها شرط؛ إذ يصح ما ذكره بقوله: **(هِيَ صفةٌ... إلى آخره)** على كل منهما.

قوله: (فكانَ هُوَ المضيِّع لقدرةِ فعلِ الخَيْر) تقصده فعل الشر، وهذا بيان لما يترتب عليه استحقاق الذم والعقاب بترك المكلف الواجبات، وهو ينافي ترتب استحقاق الذم والعقاب بفعل المنهيات على صرف القدرة إلى ارتكاب المنهي، كما سيأتي في شرح قوله ولهذا ذم الكافرون؛ أي في سورة هود بقوله تعالى: ﴿مَا كَانُوا۟ يَسْتَطِيعُونَ ٱلسَّمْعَ وَمَا كَانُوا۟ يُبْصِرُونَ ۝٢٠﴾ [هود: ٢٠]، فإنهم صرفوا قدرتهم إلى التصامّ عن الحق الذي جاء به النبي ﷺ فكانوا مضيعين لذلك لقدرة فعل الخير الذي هو الإصغاء إلى الحق الذي جاء به النبي ﷺ، وكذا في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانُوا۟ يُبْصِرُونَ﴾ صرفوا قدرتهم إلى التعامي عن آيات الله الدالة على صدقه ﷺ فكانوا مضيعين بذلك لقدرة فعل الخير الذي هو صرف النظر إلى الآيات التي أيد بها ﷺ.

قوله: (وإذا كانتِ الاستطاعةُ عرضًا) نبه بالتعبير بالاستطاعة، وبكونها عرضًا على أن الكلام منا ومن المعتزلة في القدرة الحادثة لا القديمة.

قوله: (وإلّا لزمَ وقوع الفعلِ بلا اسْتِطاعة) قيل: لا يخفى أن من لا يقول بتأثير القدرة

مَـرَّ مِنِ امتناعِ بقاء الأعراض.

فإن قيل: لو سـلـم اسـتحالةَ بقاء الأعـراض فلا نزاعَ في إمكانِ تجـدُّدِ الأمثالِ عقيب الزوال، فمن أين يلزم وقوعُ الفعل بدون القدرة.

قلنـا: إنَّما ندعي لزومَ ذَلِكَ إذا كانتِ القُدْرة التي بها الفعل هي القدرة السَّـابقة، وأمَّا إذا جعلتموهـا المثلَ المتجدِّد المقارن فقَـدِ اعْترفتم بأنَّ القدرة التي بها الفعل لا تكونُ إلا مقارنةً له، ثمَّ إنِ ادَّعيتم أنَّـه لا بدَّ لها من أمثالٍ سـابقةٍ حَتَّى لا يمكن الفعل بأولِ ما يحدث مِنَ القدرة فعليكم البيان.

الحادثـة كالأشـعرية لا دخـل عنده للاسـتطاعة في وجـود الفعل حتى يسـتحيل بدونها، نعـم ينتهـض هذا إلزاماً للقائليـن بتأثير القدرة الحادثة أعني المعتزلة لما مر من اسـتحالة بقـاء الأعـراض ويدفع النقـض بقدرة الله إذ ليس مـن قبيل الأعراض بل هـي قديمة باقية مخالفة في الماهية للقدرة الحادثة، وفي قوله: (**لو سلم**) إشارة إلى أن على استحالة بقاء الأعراض منعًا، ولك أن تقول بل الاسـتطاعة دخل عند من لا يقول بتأثير القدرة الحادثة أيضًا لتوقف وجود الفعل على مقارنتها له توقف المشروط على شرطه.

قولـه: (**فـلا نِــزاعَ في إمـكانِ تجـدُّدِ الأمثالِ عقـبَ الـزوال**) أي: بأن تنعـدم القدرة ويحـدث مثلهـا فيكـون لها بقاء بتجـدد الأمثال على الاسـتمرار إلى حـال الفعل كما في العلم ونحوه من الأمور التي لا نزاع في جواز سبقها على متعلقاتها.

قولـه: (**وأمَّـا إذا جعلتموهـا**) أي: وأما إذا جعلتـم القدرة التي بهـا الفعل هي المثل المتجـدد المقارن؛ أي: لا [...][1] كما تفيده صيغة الحصر، فقد اعترفتم بانحصار القدرة التي بها الفعل في المقارنة دون السـابقة، واعلم أن كلام الشـارح هنا وفي شرح المقاصد يتحصل منه أن الأشعري وغيره من أهل السنة لا يدعون نفي المثل السابق على الفعل بل إن الفعل حاصل بالمقارن دون السابق، وعبارة المواقف تنافي ذلك فإنه قال: «قال الشيخ

---

(١) غير واضحة بالأصل.

وأمَّـا مـا يقال: لـو فرضنا بقاءَ القُدرة السـابقة إِلَـى آن الفعل إما بتجـدُّدِ الأمثال وإما باسـتقامةِ بقـاءِ الأعراض، فإن قالوا بجـوازِ وُجود الفعل بها في الحالـةِ الأُولى فقد تركوا مذهبَهـم حيـث جوَّزوا مقارنة الفعل بالقدرة، وإن قالوا بامتناعهِ لزم التحكُّم والترجيح بلا مرجـح، إذِ القدرة بحالِها لم تتغيَّر ولـم يحدث فيها مَعْنى لاسـتحالةِ ذَلِكَ عَلَى الأعراض، فلِمَ صارَ الفعلُ بها في الحالةِ الثانية واجباً وفي الحالةِ الأُولى ممتنعاً؟

ففيـه نظـر، لأنَّ القائليـنَ بكونِ الاسـتطاعة قبـلَ الفعل لا يقولـون بامتنـاعِ المقارنة الزمانيَّـة، وبأنَّ حدوثَ كلِّ فعلٍ يجبُ أن يكونَ بقدرةٍ سابقةٍ عَلَيْه بالزمانِ البتَّـة حتى يمتنعَ حـدوثُ الفعل في زمـانِ حدوثِ القدرة مقرونة بجميع الشـرائط، ولأنَّـه يجـوزُ أن يمتنعَ الفعلُ في الحالةِ الأُولى لانتفاءِ شرطٍ أو وُجود مانع، ويجب في الثانية لتمامِ الشَّرائط، مع أنَّ القدرةَ التي هي صفةُ القادرِ في الحالتين عَلَى السواء.

القـدرة مع الفعـل ولا توجد قبله فضلاً عن تعلقها به» وكلام الشـارح بهذا الاعتبار محل بحث لكن الوجه أن يؤيد القول بوجود مثل سـابق، وقد بسطنا في كتبنا الدرر اللوامع في تحرير شرح جمع الجوامع القول في ذلك فليراجعه من أراده.

قوله: (وأمَّا ما يقال) أي: جوابًا عن السؤال بدل الجواب السابق.

قوله: (لاسـتحالةِ ذلك) أي: لأنه يستحيل على الأعراض أن يحدث بها معنى؛ لأنه قيـام عرض بعرض وهو ممتنع، واعترض هذا بأن الممتنع إنما هو الوصف الوجودي أن يجوز أن يحدث بالعرض معنى هو وصف اعتباري مثل رسوخ القدرة.

قوله: (في الحالةِ الأُولى) هي المشار إليها بقوله أول ما يحدث من القدرة.

قوله: (لا يقولونَ بامتناعِ المقارنة الزمانيَّـة) أي: بل يقولون إن الاسـتطاعة يجوز أن تقـارن الفعل وأن تسـبقه، وهذا خلاف ما في شـرح المواقف عن أكثـر المعتزلة من أنهم قائلون بأنه يسـتحيل تعلق القدرة بالفعل حـال حدوثه، وقوله: لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانيـة رد للازم في الشـق الأول من شـقي التقرير المعبر عنه بمـا يقال؛ أعني قوله: فقد

ومِـنْ هاهنـا ذهب بعضُهم إِلَى أنَّـه إنْ أُريدَ بالاسـتطاعةِ القدرة المسـتجمعة لجميع شـرائط التأثيـر فالحقُّ أنها مـع الفعل، وإلا فقبله، وأمَّـا امتناعُ بقاء الأعـراض فمبنيٌّ عَلَى

تركوا مذهبهم، حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة، وقوله: ولأنه يجوز أن يمتنع الفعل في الحالـة الأولـى لفقد شـرط أو وجود مانع إلى آخر رد للازم في الشـق الثاني؛ أعني قوله: لزم التحكم والترجيح من غير مرجح.

قولـه: (ومِنْ ههنـا) أي: ومن النظر إلى أنه يجوز أن يمتنـع الفعل في الحالة الأولى لانتفاء شرط أو وجود مانع، ويجب في الثانية لتمام الشرائط.

قولـه: (ذهـبَ بعضُهـم) هو الإمـام الـرازي، وحاصـل كلام الإمام كمـا يؤخذ من شـرحي المقاصد والمواقف أنـه إن أريد بالمقدرة التي هي مبدأ الأفعال المختلفة سـواء كملـت جهـات تأثيرها أم لم يكمل فلا شـك في كونهـا قبل الفعل ومعـه وبعده، ولا في جـواز تعلقهـا بالضديـن؛ إذ هي بحيـث متى انضم إليهـا إرادة أحد الضديـن حصل ذلك الضـد، ومتـى انضـم إليهـا إرادة الضد الآخر حصـل ذلك الآخـر، وإن أريـد بالقوة التي كملـت جهات تأثيرها، فلا خفاء فـي كونها مع الفعل بالزمان لا قبله، ولا خفاء في امتناع تعلقها بالضدين بل بالمقدورين مطلقًا ضرورة أن الشرائط المخصصة لهذا غير الشرائط المخصصة لذاك، قال في شـرح المقاصد: «إلا أن الشـيخ -يعني الأشـعري- لما لم يقل بتأثير القدرة الحادثة بمعنى الإيجاد فسرنا التأثير والمبدئية بما يعم الكسب الذي هو شأن القدرة الحادثة، وذلك بحصول الشـرائط التي جرت العادة بحصول الفعل عندها، فصار الحاصـل أن القوة مع جميع جهات حصول الفعل بها لزومًا أو معها عادة مقارنة، وبدون ذلك سابقة» انتهى.

وما ذكره الإمام يحصل الجمع بين مذهبي الأشعرية والمعتزلة ويرتفع النزاع، وفي كلام الآمـدي أن القدرة الحادثة من شـأنها التأثير لكن عـدم التأثير بالفعل لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى، وبهذا يرتفع الإشكال.

قوله: (وأمَّا امتناعُ بقاء الأعراض) هو جواب سؤال يورد على قوله: **(وإلا فقبله)** بأن

مقدماتٍ صعبةِ البيان، وهي أنَّ بقاءَ الشَّـيْء أمرٌ محقَّق زائد عليه، وأنَّـه يمتنعُ قيامُ العرض بالعرض، وأنَّـه يمتنعُ قيامهما معاً بالمحل.

ولمَّـا اسـتدلَّ القائلون بكونِ الاسـتطاعةِ قبلَ الفعل بأن التكليـفَ حاصلٌ قبلَ الفِعْل ضـرورةَ أنَّ الكافـرَ مُكَلَّفٌ بالإيمانِ وتـارك الصَّلاة مكلَّفٌ بها بعد دخـولِ الوقت، فلو لم تكنِ الاستطاعة متحققة حينئذٍ لَزِمَ تكليف العاجز وهو باطل، أشارَ إِلَى الجوابِ بقوله:

(ويقعُ هذا الاسم) يَعْني لفظ الاستطاعة (عَلَى سلامةِ الأَسْبابِ والآلَاتِ وَالجَوارح) كَما في قولِهِ تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧].

يقال قد قدمتم أن سـبق القدرة على الفعل يسـتلزم وقوعه بلا قدرة لامتناع بقاء الأعراض لأنه مبني على مقدمات كل منها قابل للمنع.

قوله: (وهي أنَّ بقاءَ الشَّيْء أمرٌ محقَّق زائد عليه) أي: على وجوده، وقد علمت فيما مـر في الشـرح في الكلام على قوله: **(ليـس بعرض)** أن الحق أنه اسـتمرار لوجود وعدم زواله.

قولـه: (وأنَّـه يمتنـعُ قيامهمـا) أي: قيام الشـيء وبقائه معًـا بالمحل الواحـد بمعنى تبعيتهمـا لـه في التحيز إذ لو لم يمتنـع ذلك لم يكن جعل أحدهما صفـة للآخر أولى من العكس بل يكون كل منهما صفة للمتبوع، والذي بسـببه يصعب البيان هو الاعتراض بأن تابع الشيء في التحيز يجوز أن يكون ناعتًا للآخر بخصوصية ذاتية بينهما.

قوله: (إشـارةٌ إلى الجَواب) حاصل الجواب أن الاسـتطاعة لفظ مشترك يطلق على القدرة الحادثة وعلى سلامة الأسباب؛ أي: الأمور التي خلقها الله تعالى للعبد ليقتدر بها على تعاطي الأفعال؛ مثل: العقل والبطش والمشـي، والآلات؛ مثل: الزاد والراحلة، هذا هو الظاهر من كلامهم وإن كان يصح إطلاق الآلات على الأمور المذكورة أولاً، والذي يعتمده صحة التكليف هو الاسـتطاعة بالمعنى الثاني دون الأول، وحكمته أن مناط خلق الله القدرة الحقيقة للعبد عند قصده الفعل هو سلامة الأسباب فبعد سلامتها لا حاجة من جهة العبد إلا إلى القصد.

فإنْ قيل: الاستطاعةُ صفةُ المكلّف وسلامة الأسباب والآلات لَيْس صفةً له، فكيفَ يصحُّ تفسيرُها بها؟

قلنا: المرادُ سلامةُ الأسباب والآلات له، والمكلّفُ كَما يتَّصفُ بالاستطاعةِ يتَّصفُ بذلك حيثُ يقال: هُوَ ذو سلامة الأسباب، إلا أنَّه لتركبه لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه، بخلاف الاستطاعة.

(وصِحَّةُ التَّكليفِ تعتمدُ هذهِ الاستطاعة) التي هيَ سلامةُ الأسبابِ والآلات، لا الاستطاعةَ بالمَعْنى الأول.

فإنْ أُريدَ بالعجزِ عدمُ الاستطاعة بالمَعْنى الأوَّل فلا نسلمُ استحالةَ تكليفِ العاجز، وإن أريدَ بالمَعْنى الثاني فلا نسلّمُ لزومَهُ لجوازِ أنْ يحصلَ قبلَ الفعل سلامةُ الأسباب والآلات وإن لم تحصل حقيقةُ القدرة التي بها الفعل.

قوله: (**فإنْ قيل: الاستطاعةُ صفةُ المكلّف**) إذ يقال المكلف مستطيع (**وسلامة الأسباب والآلات ليس صفة له**) إذ لا يصح أن يقال: المكلف سلامة الأسباب، وحاصل الجواب أنه وإن لم يصح الحمل بهو هو فالحمل بمعنى هو ذو هو صحيح؛ إذ يصح أن يقال: المكلف ذو سلامة الأسباب؛ أي: كونه بحيث سلمت أسبابه فإن قيل: بل يصح الحمل بهو هو بأن يقال المكلف سالم الأسباب والآلات فتكون السلامة صفة له، قلنا: قولكم سالم الأسباب والآلات من إضافة الصفة إلى الموصوف؛ أي: المكلف أسبابه سليمة؛ فالسلامة في الحقيقة صفة للأسباب لا للمكلف.

قوله: (**فإنْ أُريدَ بالعجز**) أي: في قوله: (**لَزِم تكليفُ العاجز**) فلا نسلم استحالة تكليف العاجز لأنه إذا كانت [آلات][1] المكلف وأسبابه سليمة، وقصد الفعل خلق الله تعالى له القدرة عند قصده كما جرت به عادته تعالى فلم يكن طلب الفعل منه قبل ذلك محالاً.

---

(١) هكذا بالأصل.

وقد يجابُ بأنَّ القدرةَ صالحةٌ للضدين عند أبي حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى حَتَّى إن القدرةَ المصروفة إِلَى الكفر هي بعينها القدرةُ التي تصرف إِلَى الإيمان، ولا اختلافَ إِلَّا في التعلق، وهو لا يوجبُ الاختلافَ في نفسِ القدرة، فالكافرُ قادرٌ عَلَى الإيمان المُكَلَّف به، إلا أنَّه صرفَ قُدْرَتَهُ إِلَى الكفرِ وضيَّع باختياره صرفها إِلَى الإيمان، فاستحقَّ الذمَّ والعِقاب.

ولا يَخْفَى أنَّ في هذا الجواب تسليماً لكون القدرة قبل الفعل، لأنَّ القُدرةَ عَلَى الإيمانِ في حالِ الكُفْر تكونُ قبلَ الإيمان لا محالة.

فإنْ أُجيبَ بأنَّ المرادَ أنَّ القدرةَ وإن صَلُحَتْ للضدَّيْن لكنَّها من حيثُ التعلُّق بأحدِهما لا تكونُ إلَّا معه حَتَّى إنَّ ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها للترك هي القدرة المتعلقة به، وأمَّا نفسُ القدرة فقد تكونُ متقدمةً متعلِّقةً بالضدَّيْن.

قلنا: هذا مما لا يُتصوَّرُ فيه نزاع، بل هُوَ لغوٌ مِنَ الكلام، فليُتأَمَّل.

قوله: **(وقد يُجاب)** أي: عن استدلال القائلين بأن الاستطاعة قبل الفعل، وهو قولهم لو لم تكن القدرة قبل الفعل لزم تكليف العاجز.

قوله: **(عندَ أبي حَنيفة)** خالفه الأشعري وأكثر الأشاعرة ذهبوا إلى أن القدرة الواحدة لا تصلح للضدين بناء منهم على أن القدرة مع الفعل لا قبله عندهم، وإلا لزم اجتماع الضدين لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما.

قوله: **(لا اختلافَ إلَّا في التَّعَلُّق)** أي: تعلق القدرة بالإيمان وتعلقها بالكفر فهما مختلفان.

قوله: **(هذا)** أي: كون القدرة من حيث تعلقها بالإيمان لا تكون إلا معه ومن حيث تعلقها بالكفر لا تكون إلا معه لا يتصور فيه نزاع لأن المعتزلي وغيره لا ينازع أحد منهم في كون القدرة متى قيد تعلقها بحيثية تقيد بها.

قوله: **(بَلْ هُوَ لَغْوٌ مِنَ الكلام)** أي: بمنزلة قولك: السماء فوقنا.

[الكلامُ في التكليف]

(ولا يُكَلَّفُ العبدُ لِمَا لَيْس في وُسْعِه) سواءٌ كانَ مُمتنعاً في نفسه كجمعٍ بين الضدَّيْن أو ممكناً في نفسه لكن لا يمكنُ للعبد كخلق الجسم، وأمَّا ما يمتنعُ بناءً عَلَى أن الله تعالى علـم خلافَـه أو أرادَ خلافَه كإيمـانِ الكافر وطاعة العاصي فلا نزاعَ فـي وقوعِ التَّـكليف به لكونه مقدوراً للمكلَّف بالنَّظَر إِلَى نفسه، ثمَّ عدم التكليف بما لَيْس في الوسع متَّفقٌ عليه، كقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]..........................

[الكلام في التكليف]

قوله: **(ولا يُكَلَّفُ العبدُ مَا لَيْس في وُسْعِه)** أي: لا يقع تكليفه بذلك سواء كان ذلك ممتنعًا في نفسه... إلى آخر كلامه، ومحصله مع التحرير أن ما لا يطاق ثلاثة أنواع:

الأول: ما هو محال عقلًا وعادة كالجمع بين الضدين.

الثاني: ما هو ممكن عقلًا محال عادة؛ كالمشي من الزمن، والطيران من الإنسان، ومثله الشارح بخلق الجسم فإنه في نفسه ممكن لأن الله تعالى قد فعله غير أنه ممتنع على سواه عادة، والأدب التمثيل بغيره.

الثالث: ما هو محال لتعلق علم الله بعدم وقوعه وإن كان مع القطع عن ذلك ممكنًا ولم يقع التكليف بالأولين، وقد حكى الشارح فيه الاتفاق ووقوع التكليف بالثالث

والأمرُ في قولهِ تعالى: ﴿أَنۢبِـُٔونِى بِأَسۡمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ [البقرة: ٣١] للتَّعجيز دون التَّكليف، وقوله تعالى حكايةً عن حالِ المُؤْمنين: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلۡنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٦] لَيْس المراد بالتحميل هُوَ التكليف، بل إيصالُ ما لا يطاقُ مِنَ العوارضِ إليهم، ....

اتفاقًا، وقد نبه الشارح على أن مراد المتن عدم وقوع التكليف بالأولين منتقدة؛ ففي المحصول للإمام وغيره من كتب أصول الفقه حكاية الخلاف ففي التكليف بهما، وذكر من أدلة القائلين بالوقوع أنه تعالى كلف أبا لهب بالإيمان، ومن الإيمان تصديق الرسول في جميع ما جاء به عن الله، ومنه أنه لا يؤمن لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَكۡثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوۡ حَرَصۡتَ بِمُؤۡمِنِينَ ١٠٣﴾ [يوسف: ١٠٣] فقد كلف بأن يصدقه في أنه لا يصدقه، وهو محال لأنه تكليف بالجمع بين الضدين، وقد أجيب بأن المحال تصديقه بخصوص أنه لا يؤمن، وأما يكلف به إذا بلغه ذلك الخصوص، ولم يقصد شرعًا إبلاغه إياه، فبلوغه إياه ممنوع، وأما قبل بلوغه إياه، فالواجب هو التصديق الإجمالي إذ الإيمان هو التصديق إجمالًا فيما علم إجمالًا وتفصيلًا، ولا استحالة في التصديق الإجمالي.

قوله: (والأمرُ في قولهِ تعالى: ﴿أَنۢبِـُٔونِى بِأَسۡمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ [البقرة: ٣١] للتَّعجيز دون التَّكليف) سؤال تقريره أن قوله تعالى: ﴿أَنۢبِـُٔونِى بِأَسۡمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ تكليف بما لا يطاق، وقد وقع في كتاب الله والجواب منع كون الأمر في الآية للتكليف، بل هو للتعجيز وهو أحد معاني صيغة أفعل كما قرر في محله من كتب الأصول، وكذا قوله تعالى حكاية: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلۡنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٦] يتشبث به لوقوع التكليف بما لا يطاق إذ لا يدعي بدفع ما لم يقع لا والجواب أنه ليس المراد بقوله: ﴿وَلَا تُحَمِّلۡنَا﴾ ولا تكلفنا إنما المراد الدعاء؛ لأن لا يوصل إليهم من العوارض ما لا يحملونه فإن قيل: هذا تأويل المعتزلة للآية فإنهم قالوا: المراد ﴿وَلَا تُحَمِّلۡنَا﴾ عذابك الذي لا نطيقه؛ أي: الذي يشق علينا مشقة شديدة فحملوا نفي الطاقة على المشقة الشديدة، وأهل السنة حملوا الطاقة على حقيقتها؛ أعني القدرة فكان معني الآية عندهم الدعاء بدفع تكليف ما لا يطاق، قلنا: عبارة الشارح يصح حمل الطاقة منها على القدرة، ويكون المعنى: ولا تحملنا من

وإنَّمـا النزاعُ في الجوازِ فمنعه المعتزلة بناءً عَلَى القبحِ العقلي، وجوَّزَه الأَشْـعَرِيّ لأنَّـه لا يقبحُ مِنَ الله تعالى شيء.

وقـد يُسْـتدلُّ بقولـه تعالـى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ عَلَـى نفـي الجواز، وتقريـره: أنَّـه لـو كان جائزاً لما لزم من فـرض وقوعه محال، ضرورةَ أن اسـتحالةَ اللَّازم توجبُ اسـتحالةَ الملـزوم، تحقيقاً لمَعْنى اللُّزوم، لكنه لو وقـعَ لزم كذب كلام الله تعالى، وهو مُحال، وهذه نكتةٌ في بيانِ استحالةِ وقوعِ كلِّ ما يتعلق عِلْمُ الله تعالى وإرادته واختياره بعدم وقوعه.

وحلُّها أنّـا لا نسـلّم أنَّ كلَّ ما يكونُ ممكناً في نفسـهِ لا يلزم من فرضِ وقوعهِ مُحال، وإنَّمـا يجـبُ ذَلِكَ لو لم يعرض له الامتنـاع بالغير، وإلَّا لجازَ أن يكونَ لُـزومُ المُحال بناءً

العـوارض ما يهلكنـا [...][1]، لكن لم ينقل هذا في عبارات علماء التفسـير من الصحابة والتابعين فيما وقفت عليه بخلاف تفسير أهل السنة التحميل بالتكيف، وإن المراد تكليف مـا لا يطاق فـإن معناه منقول عن الضحاك، وعبد الرحمٰن بن زيد بن أسـلم وحينئذٍ نقول السائل أنه لا يدعي برفع ما لا يقع لأحد ممنوع؛ إذ الغرض أن وقوعه جائز عقلاً.

قولـه: (وإنَّما النِّـزاعُ في الجواز) في أنه هل يجوز عقلًا التكليف بالنوعين الأولين، وهما الممتنع في نفسه والممتنع عادة مع كونه ممكنًا في نفسه عقلًا.

قوله: (لأنَّـه لا يقبحُ من الله تعالى شيء) لأنه تعالى لا يسأل عما يفعل.

قولـه: (أو إرادتـه أو إخباره) هـو بموحدة بعد الخـاء المعجمة، وفي بعض النسـخ اختياره بمثناة فوقية ثم بمثناة تحتية وكأنه تحريف من ناسخ إذ الاختيار بمعنى الإرادة.

قوله: (وإنَّما يجبُ ذلك) أي: انتفاء لزوم المحال من فرض وقوع الممكن في نفسه.

قوله: (لو لم يعرض له الامتناع بالغير) أي: وقد عرض هنا الامتناع بسبب تعلق علم

---

(١) غير واضح بالأصل.

عَلَـى الامتناع بالغيـر، ألا يرى أنَّ اللهَ تعالى لما أوجد العالمَ بقدرته واختياره فعدمُه ممكنٌ في نفسهِ مع أنَّـه يلزمُ من فرضِ وقوعهِ تَخَلُّفُ المَعْلول عن علَّته التامَّـة، وهو محال.

والحاصل أنَّ الممكنَ في نفسهِ لا يلزم من فرضِ وقوعِه مُحالٌ بالنَّظَر إِلَى ذاته، وأمَّا بالنَّظَر إِلَى أمرٍ زائدٍ عَلَى نفسه فلا نسلم أنَّـه لا يستلزمُ المُحال.

(ومـا يوجدُ مِنَ الألـمِ في المضروبِ عقيبَ ضربِ إنسـانٍ والانكسـار في الزجاجِ عقيبَ كسرِ إنسان) قيد بذلك ليصح محلًّا للخلاف في أنَّـه هل للعبد صنعٌ فيه أم لا، (ومَا أَشْبَهَهُ) كالموتِ عقيبَ القتل (كلُّ ذَلِكَ مخلوقٌ لله تعالى) لما مرَّ أنَّ الخالقَ هُوَ اللهُ تعالى وحدَهُ، وأنَّ كلَّ المُمكناتِ مستندةٌ إليهِ لا واسطة.

والمعتزلةُ لما أسندوا بَعْض الأفعالِ إِلَى غيرِ الله تعالى قولاً: إنْ كانَ الفعلُ صادراً عَنِ الفاعلِ لا بتوسُّـطِ فعلٍ آخرَ فهو بطريقِ المباشـرة وإلا فبطريقِ التَّوليـد، ومعناهُ أنْ يوجبَ الفعـلَ لفاعلـه فعلاً آخـر كحركةِ اليد توجـبُ حركةَ المفتـاح، فالألمُ متولِّـدٌ مِنَ الضربِ والانكسارِ مِنَ الكسر وليسا مخلوقينِ لله تعالى، وعندنا الكلُّ بخلقِ الله تعالى.

(لَا صُنْعَ للعبدِ في تَخْليقه) والأَوْلى أن لا يقيد بالتخليق، لأنَّ ما يُسَـمُّونَـه متولِّدات

الله تعالـى بخلافـه ككون أبي لهب لا يؤمن، ولو صح تقرير هذه الشـبهة للزم أن لا يجوز تكليـف أمثال أبـي لهب بالإيمان لإخبـاره تعالى بأنهم لا يؤمنـون وتكليفهم بذلك جائز اتفاقًا بل واقع كما مرَّ.

قوله: (عن عِلَّته التامّة) هي تحقق السبب والشرط وانتفاء المانع.

قوله: (قيد بِذَلك) أي: قيد الضرب بكونه ضرب إنسـان والكسـر بكونه كسر إنسان يصلـح محلًا للخلاف إذ الانكسـار الحاصل بسـقوط الزجاج على حجـر مثلا بخلق الله تعالى وفاقًا.

قوله: (والأَوْلى أن لا يقيد بالتخليق) أي: بل يقال لا صنع للعبد فيه؛ أي: لا بالتخليق ولا بالاكتساب.

لا صُنْعَ للعبدِ فيه أصلاً، أمَّا التخليقُ فلاستحالته مِنَ العبد، وأمَّا الاكتسابُ فلاستحالة اكتسابِ العبدِ ما لَيْس قائماً بمحلِّ القُدرة، ولهذا لا يتمكَّنُ العبد من عدمِ حصولها بخلافِ أفعالهِ الاختياريَّة.

(والمَقْتُولُ ميِّتٌ بأجلهِ) أي الوقت المقدَّر لموته، لا كَما زعم بَعْضُ المعتزلة من أنَّ اللهَ تعالى قد قطعَ عَلَيْه الأجل.

لنا أنَّ اللهَ تعالى قد حكمَ بآجالِ العبادِ عَلَى ما علم من غيرِ تردُّد، وبأنَّه ﴿إِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَـْٔخِرُونَ سَاعَةً﴾ ....

قوله: **(ولهذا لا يتمكَّنُ العبدُ من عدمِ حصولها)** أي: المتولدات وهي الآثار السابق ذكرها من الألم والانكسار وما أشبهها، وذلك معلوم ضرورة بالوجدان فإن من ضرب منا نفسه مثلا وقصد أن لا يحصل له ألم لم يقدر على ذلك فما أورد من أن عدم تمكن العبد قبل مباشرته السبب ممنوع وبعدها لا ينافي كون المتولد مكتسبًا بواسطة السبب كلام لا يلاقي مقصود الشارح.

قوله: **(أيْ الوقتُ المقدَّر لموتهِ)** أي: الذي قدره الله تعالى لموته وعلم وقوعه فيه وموته حاصل بإيجاد الله تعالى من غير صنع للعبد مباشرة ولا توليدًا، قال في شرح المقاصد: ولو لم يقتل لجاز أن يموت في ذلك الوقت، وأن لا يموت من غير قاطع بامتداد العمر، ولا بالموت بدليل القتل.

قوله: **(مِنْ أنَّ اللهَ تعالى قد قطعَ عليه الأجل)** كذا في نسخ هذا الشرح، وهو غلط والصواب في النقل عنهم كما في المواقف وشرح المقاصد وغيرهما: إن القاتل قد قطع عليه الأجل؛ لأن قاعدتهم أن أفعال العباد مخلوقة لهم، وأن المتولد من الأفعال التي يباشرونها كالموت المولد من القتل أيضًا ليس مخلوقًا له تعالى عن ذلك، وعند هؤلاء القائلين بأن القاتل قد قطع عليه الأجل أنه لو لم يقتل لعاش إلى أمد هو أجله الذي قدر له؛ فالقاتل عندهم غير الأجل الذي قدره الله تعالى له بتقديم الموت عليه.

وَلَا يَسۡتَقۡدِمُونَ ﴿٤٩﴾ [يونس: ٤٩].

واحتجَّـتِ المعتزلة بالأحاديثِ الواردة في أن بَعْض الطاعاتِ تزيدُ في العمر، وبأنَّـه لو كانَ ميتاً بأجلهِ لما استحقَّ القاتلُ ذمًّا ولا عقاباً ولا ديةً ولا قصاصاً، ....

قولـه: (﴿وَلَا يَسۡتَقۡدِمُونَ﴾ [يونـس: ٤٩]) عطـف علـى جملـة الشـرط لا علـى جملة الجزاء، فلا تقيد بالشـرط فيكون المعنى: ولا يسـتقدمون على أجلهم قبل مجيئه؛ أي: لا يتقدم موتهم عليه.

قولـه: (**واحتجَّتِ المُعْتزلة**) اعلـم أن المعتزلة يدعون الضرورة في تولد الموت من فعل القاتل وفي بقائه لولا القتل، ويستشهدون له بذم القاتل وكونه جانيًا، ولما ذكروا هذا الاستشهاد في معرض الاحتجاج أطلق الشارح عليه لفظ الاحتجاج.

قولـه: (**بالأحاديثِ الواردةِ في أنَّ بعـضَ الطّاعاتِ تزيدُ في العمر**) كحديث أنس في الصحيحين[1] يرفعه: «مَنْ أَحَبَّ أَنْ يُبْسَـطَ لَهُ فِي رِزْقِهِ، وَيُنْسَأَ لَهُ فِي أَثَـرِهِ، فَلْيَصِلْ رَحِمَهُ» ومعنى ينسأ له في أثره: يؤخر له في أجله؛ إذ الحديث في مسند أحمد بسند صحيح بلفظ: «مَنْ أَحَبَّ أَنْ يُمَدَّ لَهُ فِي عُمْرِهِ، وَيُزَادَ لَهُ فِي رِزْقِهِ، فَلْيَبَرَّ وَالِدَيْهِ، وَلْيَصِلْ رَحِمَهُ» وكحديث ابـن ماجه وابن حبان في صحيحه واللفظ له عن ثوبان يرفعه[2]: «إِنَّ الرَّجُلَ لَيُحْرَمُ الرِّزْقَ بِالذَّنْـبِ يُصِيبُـهُ، وَلَا يُـرَدُّ الْقَدْرُ إِلَّا الدُّعَاءُ، وَلَا يَزِيدُ فِـي الْعُمُرِ إِلَّا الْبِرُّ» ورواه الترمذي[3]

---

(١) أخرجه البخاري (٣/ ٧٣ رقم ٢٠٦٧)، ومسلم (٨/ ٨ رقم ٢٥٥٧)

(٢) أخرجه ابـن ماجـه (٢/ ١٣٣٤، رقـم ٤٠٢٢)، قـال البوصيـري (٤/ ١٨٧): هذا إسـناد حسـن. والحكيـم (٣/ ٢٣٢). وأخرجـه أيضًـا: أحمـد (٥/ ٢٨٠، رقـم ٢٢٤٦٦)، والروياني (١/ ٤٠٨، رقم ٦٢٦)، والطبراني (٢/ ١٠٠، رقم ١٤٤٢)، والحاكم (١/ ٦٧٠، رقم ١٨١٤) وقال: صحيح الإسناد. والبيهقي في شعب الإيمان (٧/ ٢٥٨، رقم ١٠٢٣٣).

(٣) أخرجه الترمذي (٤/ ٤٤٨، رقم ٢١٣٩) وقال: حسن غريب. والطبراني (٦/ ٢٥١، رقم ٦١٢٨). وأخرجه أيضًا: البزار (٦/ ٥٠٢، رقم ٢٥٤٠).

إذ لَيْس موتُ المقتول بخلقه ولا بكسبه.

والجـواب: أن الله تعالـى كان يعلم أنَّـه لـو لم يفعل هذه الطاعة لـكان عمرُه أربعين سـنة، لكنه علم أنَّـه يفعلها فيكون عمرُه سبعينَ سـنة، فنُسِبَتْ هذه الزيادة إِلَى تِلْكَ الطَّاعة بناءً عَلَى عِلْمِ الله تعالى أنَّـه لولاها لما كانت تِلْك الزيادة.

وعن الثاني: أنَّ وجوبَ العقاب والضمان عَلَى القاتل تعبدٌ لارتكابه المنهيَّ، وكسبه الفعل الذي يخلق الله تعالى عقيبه الموت بطريق جري العادة، فإن القتلَ فعلُ القاتل كسباً، وإن لـم يكـن له خلقاً، والموتُ قائـمٌ بالميِّتِ مخلوق لله تعالى، لا صُنْـعَ فيه للعبدِ تخليقاً ولا اكتساباً.

عن سلمان يرفعه بلفظ: «لَا يَـرُدُّ القَضَاءَ[1] إِلاَّ الدُّعَاءُ، وَلاَ يَزِيدُ فِي العُمْرِ إِلاَّ البِرُّ».

قوله: (إذْ ليسَ موتُ المقتولِ بخلقه) أي: بخلق القاتل ولا بكسـبه هذا من المعتزلة على وجه الإلزام لأهل السنة، وإلا فاعتقاد المعتزلة أن المقتول تولد موته من فعل القاتل فهو من أفعاله عندهم.

قوله: «والجواب عن الأول... إلى آخره» أورد عليه أنه لا يوافق تحرير محل النزاع ويؤدي إلى تعدد الأجل، وهو خلاف ما سـيأتي من أن الأجل واحد واللائق ما في شـرح المقاصد من الجواب بأن الأحاديث خبر آحاد، وهو لا يعارض الآيات القطعية أو المراد

---

(١) الْقَضَاءُ: هُوَ الْأَمْرُ الْمُقَدَّرُ، وَتَأْوِيلُ الْحَدِيثِ أَنَّـهُ إِنْ أَرَادَ بِالْقَضَاءِ مَا يَخَافُهُ الْعَبْدُ مِنْ نُـزُولِ الْمَكْرُوهِ بِـهِ وَيَتَوَقَّاهُ، فَإِذَا وُفِّقَ لِلدُّعَاءِ، دَفَعَهُ اللهُ عَنْهُ، فَـتَسْـمِيَتُهُ قَضَاءً مَجَازٌ عَلَى حَسَـبِ مَـا يَعْتَقِدُهُ الْمُتَوَقَّى عَنْهُ، يُوَضِّحُهُ قَوْلُهُ - ﷺ - فِي الرُّقَى: «هُوَ مِنْ قَدَرِ اللهِ»، وَقَدْ أَمَرَ بِالتَّدَاوِي وَالدُّعَاءِ، مَعَ أَنَّ الْمَقْدُورَ كَائِنٌ لِخَفَائِهِ عَلَى النَّاسِ وُجُودًا وَعَدَمًا.
وإِنْ أَرَادَ بِرَدِّ الْقَضَاءِ إِنْ كَانَ الْمُرَادُ حَقِيقَتَهُ تَهْوِينَهُ وَتَيْسِيرَ الْأَمْرِ حَتَّى كَأَنَّـهُ لَمْ يَنْزِلْ يُؤَيِّدُهُ مَا أَخْرَجَهُ التِّرْمِذِيُّ مِنْ حَدِيثِ اِبْنِ عُمَرَ «أَنَّ الدُّعَاءَ يَنْفَعُ مِمَّا نَزَلَ وَمِمَّا لَمْ يَنْزِلْ».
وَقِيـلَ: الدُّعَـاءُ كَالتُّرْسِ، وَالْبَلَاءُ كَالسَّـهْمِ، وَالْقَضَـاءُ أَمْرٌ مُبْهَمٌ مُقَدَّرٌ فِـي الْأَزَلِ. تحفة الأحوذي - (ج ٥ / ص ٤٢٧).

ومبنى هذا عَلَى أن الموتَ وجوديٌّ بدليلِ قوله تعالى: ﴿ خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ ﴾ [الملك: ٢] والأكثرونَ عَلَى أنَّـه عدمي، ومَعْنى خلق الموت قدرُه.

(والأجل واحد) لا كَما زعم الكعبيُّ أنَّ للمقتولَ أجلين: القتلَ والموت، وأنَّـه لو لم يُقتل لعاشَ إِلَى أجله الذي هُوَ الموت، ولا كَما زعمَت الفلاسفة أن للحيوان أجلاً طبيعياً وهـو وقتُ موته بتخلُّل رطوبتهِ وانطفاءِ حرارتـه الغريزيتين، وآجالاً اخترامية عَلَى خلاف مقتضى طبيعته بحسبِ الآفات والأمراض.

(والحرام رزق) لأنَّ الرِّزقَ اسـمٌ لما يسـوقه الله تعالى إِلَى الحيوان فيأكله، وذلك قد يكـون حلالاً وقد يكونُ حراماً، وهذا أولى من تفسـيره بما يتغـذى به الحيوان، لخلوِّه عن مَعْنى الإضافة إِلَى الله تعالى، مع أنَّـه معتبرٌ في مفهومِ الرزق.

وعند المعتزلة الحرامُ لَيْس برزق، لأنَّـهم فسَّروه تارة ....

الزيادة بحسب البركة والخير كما قيل ذكر الفتى عمره الثاني.

قولـه: (ومَبْنى هذا) في الحـي تضاد الحياة، ومعنى كونه عدميًّـا كما عليه الأكثر أنه عـدم الحياة عما اتصف بها، وعلى هذا التفسـير يكون التقابل بيـن الموت والحياة تقابل العدم والملكة، وعلى الأول تقابل التضاد.

قولـه: (لا كمـا زَعَمَ الكعبيُّ) وهو خلاف ما قدمه الشـارح من قـول بعض المعتزلة فإنه ينبئ أن الأجل واحد وأنه قطع بالقتل.

قوله: (اختراميَّـة) أي: تخرم الإنسان بمعنى أنها تقتطعه عن أجله الطبيعي ويقربون ذلك بالتمثيل بالسـراج إذا سـلم من الآفات العارضة استمر إيقاده إلى أن يفنى ذهنه، وإن عرض له عارض أطفأه.

قوله: (فيأكله) هي عبارة المواقف؛ والمراد: يتناوله، وقد اشتهر استعمال الأكل في مطلق التناول، والأولى ما في المقاصد وشـرحه من تعريف الرزق بأنه ما سـاقه الله تعالى إلـى الحيـوان مما ينتفع به؛ إذ يشـمل مع المأكـول الملبوس وغيره وذلـك يوافق إطلاق

....

قوله تعالى: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ۝٣﴾ [البقرة: ٣]، وقوله ﷺ: «لَا يَبِيعْ حَاضِرٌ لِبَادٍ، دَعُوا النَّاسَ يَرْزُقِ اللهُ بَعْضَهُمْ مِنْ بَعْضٍ[١]» رواه مسلم[٢].

(١) قال الْحَنَفِيَّةِ: الْمُرَادَ نَهْيُ الْحَاضِرِ أَنْ يَبِيعَ لِلْبَادِي فِي زَمَنِ الْغَلَاءِ شَيْئًا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ أَهْلُ الْبَلَدِ، وَقَالَ غَيْرهمْ: صُورَتُهُ أَنْ يَجِيءَ الْبَلَدَ غَرِيبٌ بِسِلْعَتِهِ يُرِيدُ بَيْعَهَا بِسِعْر الْوَقْت فِي الْحَالِ، فَيَأتِيه بَلَدِيٌّ فَيَقُولُ لَهُ: ضَعْهُ عِنْدِي لِأَبِيعَهُ لَك عَلَى التَّدْرِيج بِأَغْلَى مِنْ هَذَا السِّعْرِ، فَجَعَلُوا الْحُكْمَ مَنُوطًا بِالْبَادِي وَمَنْ شَارَكَهُ فِي مَعْنَاهُ. وَإِنَّمَا ذُكِرَ الْبَادِي فِي الْحَدِيثِ لِكَوْنِهِ الْغَالِبَ، فَأُلْحِقَ بِهِ مَنْ يُشَارِكُهُ فِي عَدَمِ مَعْرِفَةِ السِّعْرِ الْحَاضِرِ وَإِضْرَارِ أَهْلِ الْبَلَدِ بِالْإِشَارَةِ عَلَيْهِ بِأَنْ لَا يُبَادِر بِالْبَيْعِ، وَهَذَا تَفْسِير الشَّافِعِيَّةِ وَالْحَنَابِلَة،
وَجَعَلَ الْمَالِكِيَّةُ الْبَدَاوَةَ قَيْدًا، وَعَنْ مَالِكٍ لَا يَلْتَحِقُ بِالْبَدَوِيِّ فِي ذَلِكَ إِلَّا مَنْ كَانَ يُشْبِهُهُ، فَأَمَّا أَهْلُ الْقُرَى الَّذِينَ يَعْرِفُونَ أَثْمَانَ السِّلَع وَالْأَسْوَاقِ فَلَيْسُوا دَاخِلِينَ فِي ذَلِكَ،
قَالَ اِبْن الْمُنْذِر: اِخْتَلَفُوا فِي هَذَا النَّهْي، فَالْجُمْهُور أَنَّهُ عَلَى التَّحْرِيم بِشَرْطِ الْعِلْم بِالنَّهْي وَأَنْ يَكُونَ الْمَتَاعُ الْمَجْلُوبُ مِمَّا يُحْتَاجُ إِلَيْهِ، وَأَنْ يَعْرِض الْحَضَرِيّ ذَلِكَ عَلَى الْبَدَوِيِّ، فَلَوْ عَرَضَهُ الْبَدَوِيُّ عَلَى الْحَضَرِيِّ لَمْ يُمْنَعْ.
وَزَادَ بَعْض الشَّافِعِيَّة عُمُوم الْحَاجَة، وَأَنْ يَظْهَرَ بِبَيْع ذَلِكَ الْمَتَاع السَّعَة فِي تِلْكَ الْبَلَد، قَالَ اِبْن دَقِيق الْعِيدِ: أَكْثَرُ هَذِهِ الشُّرُوط تَدُورُ بَيْنَ اِتِّبَاع الْمَعْنَى أَوْ اللَّفْظ، وَالَّذِي يَنْبَغِي أَنْ يُنْظَرَ فِي الْمَعْنَى إِلَى الظُّهُور وَالْخَفَاء، فَحَيْثُ يَظْهَرُ يُخَصَّصُ النَّصّ أَوْ يُعَمَّمُ، وَحَيْثُ يَخْفَى فَاتِّبَاع اللَّفْظِ أَوْلَى، فَأَمَّا اِشْتِرَاطُ أَنْ يَلْتَمِسَ الْبَلَدِيّ ذَلِكَ، فَلَا يَقْوَى لِعَدَم دَلَالَة اللَّفْظِ عَلَيْهِ، وَعَدَم ظُهُورِ الْمَعْنَى فِيهِ، فَإِنَّ الضَّرَرَ الَّذِي عُلِّلَ بِهِ النَّهْي لَا يَفْتَرِقُ الْحَال فِيهِ بَيْنَ سُؤَال الْبَلَدِيّ وَعَدَمه، وَأَمَّا اِشْتِرَاطُ أَنْ يَكُونَ الطَّعَامُ مِمَّا تَدْعُو الْحَاجَةُ إِلَيْهِ، فَمُتَوَسِّط بَيْنَ الظُّهُور وَعَدَمه، وَأَمَّا اِشْتِرَاطُ ظُهُور السَّعَةِ، فَكَذَلِكَ أَيْضًا لِاحْتِمَالِ أَنْ يَكُونَ الْمَقْصُودُ مُجَرَّدَ تَفْوِيتِ الرِّبْحِ وَالرِّزْقِ عَلَى أَهْلِ الْبَلَد، وَأَمَّا اِشْتِرَاطُ الْعِلْم بِالنَّهْي فَلَا إِشْكَالَ فِيهِ، وَقَالَ السُّبْكِيّ: شَرْطُ حَاجَةِ النَّاس إِلَيْهِ مُعْتَبَر، وَلَمْ يَذْكُرْ جَمَاعَةٌ عُمُومَهَا وَإِنَّمَا ذَكَرَهُ الرَّافِعِيّ تَبَعًا لِلْبَغَوِيِّ وَيَحْتَاجُ إِلَى دَلِيل. وَاخْتَلَفُوا أَيْضًا فِيمَا إِذَا وَقَعَ الْبَيْع مَعَ وُجُودِ الشُّرُوطِ الْمَذْكُورَةِ، هَلْ يَصِحُّ مَعَ التَّحْرِيم أَوْ لَا يَصِحُّ؟، عَلَى الْقَاعِدَةِ الْمَشْهُورَةِ. فتح الباري (ج٦/ ص ٤٨٤).

(٢) أخرجه مسلم (٣/ ١١٥٧، رقم ١٥٢١).

بمملوكٍ يأكله المالك، وتارةً بما لا يمنعُ مِنَ الانتفاع به، وذلك لا يكونُ حلالاً.

لكن يلزم عَلَى الأوَّلِ أن لا يكون ما يأكله الدوابّ رزقاً، وعلى الوجهين: أنَّ مَنْ أكل الحرام طولَ عُمْره لم يرزقه الله تعالى أصلاً.

ومَبْنى هذا الاختلاف عَلَى أن الإضافة إِلَى الله تعالى معتبرة في مَعْنى الرِّزق، وأنَّه لا رازقَ إلا اللهُ وحدَه، وأنَّ العبدَ يستحقُّ الذمَّ والعقابَ عَلَى أكلِ الحرام، وما يكونُ مُستنداً إِلَى اللهِ تعالى لا يكونُ قبيحاً، ومرتكبه لا يستحقُّ الذمَّ والعقاب.

والجوابُ: أنَّ ذَلِكَ لسوءِ مباشرةِ أسبابِهِ باختياره.

قوله: (بمَمْلوكٍ يأكلهُ المالِك) المراد بالمملوك المجعول ملكاً بمعنى أن الشرع أذن في التصرف فيه، وإلا لخلي عن معنى الإضافة إلى الله تعالى وهو معتبر في مفهوم الرزق عندهم أيضًا كما سيأتي في الشرح.

قوله: (لكن يلزمُ على الأوَّلِ أنه لا يكونُ ما تأكله الدوابّ رزقًا) أي: وهو خلاف قوله تعالى: ﴿۞ وَمَا مِن دَآبَّةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزۡقُهَا﴾ [هود: ٦].

قوله: (وعلى الوجهين: أنَّ من أكلَ الحرام طول عمره لم يرزقه الله أصلًا) أي: وهو خلاف إجماع الأمة قبل ظهور المعتزلة.

قوله: (وأنَّه لا رازقَ إلا الله وحده) هو الذي عليه أهل السنة، أما المعتزلة فعندهم أن ما أتى العبد بسعيه من المباح فهو الرازق له، وما أتاه من المباح بغير سعي منه؛ فالله تعالى هو الرازق له.

قوله: (والجوابُ أنَّ ذلك) أي: استحقاق مرتكبة الذم والعقاب لسوء مباشرة أسباب الرزق باختياره، وحاصل الجواب منع المقدمة الأخيرة؛ أي أن مرتكبه لا يستحق الذم والعقاب والمذكور سند المنع وبيانه أن الله تعالى وعد الرزق مطلقًا، وأمر بطلبه من جهة حله بقوله تعالى: ﴿كُلُواْ مِمَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ حَلَٰلٗا طَيِّبٗا﴾ [البقرة: ١٦٨] فإذا طلبه العبد من غير

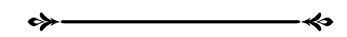
(وكلٌّ يستوفي رزقَ نفسِه حلالاً كانَ أو حراماً) لحصولِ التَّغذي بهما جميعاً.

(ولا يُتصوَّرُ أن لا يأكلَ إنسانٌ رزقَه أو يَأْكُلَ رزقَ غَيْره) لأنَّ ما قدَّرَه الله غذاء لشخصٍ يجبُ أن يأكلَه ويمتنعُ أنْ يأكلَه غيره، وأمَّا بمَعْنى الملك فلا يمتنع.

جهته حله لحرصه وهواه عوقب على سوء اختياره ومخالفة أمر مولاه سبحانه على أنّا نقول إرادة القبيح ليست قبيحة على ما يدعونه فالمسوق قبيح والسوق غير قبيح.

قوله: (لحصولِ التَّغذي) أي: ونحوه من الارتفاع فاللبس والسكنى، ومثله يقال في قوله عد الشخص أي: أو لباسًا أو مسكنًا.

قوله: (ولا يتصوَّر أنْ لا يأكلَ إنسانٌ رزقَه) ينبه على ذلك أحاديث منها حديث جابر أن النبي ﷺ قال: «أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا اللهَ وَأَجْمِلُوا فِي الطَّلَبِ، فَإِنَّ نَفْسًا لَنْ تَمُوتَ حَتَّى تَسْتَوْفِيَ رِزْقَهَا وَإِنْ أَبْطَأَ عَنْهَا، فَاتَّقُوا اللهَ وَأَجْمِلُوا فِي الطَّلَبِ، خُذُوا مَا حَلَّ، وَدَعُوا مَا حَرُمَ» رواه ابن ماجه[1] واللفظ له والحاكم وقال: صحيح على شرط مسلم.



(١) أخرجه ابن ماجه (٢/ ٧٢٥، رقم ٢١٤٤) قال البوصيري (٣/ ٨): هذا إسناد ضعيف.

[الكلامُ في الهدايةِ والإضلال]

(واللهُ تعالى يُضِلُّ مَنْ يَشاء ويَهْدي مَنْ يَشاء) بمَعْنى خلق الضلالة والاهتداء، لأنَّه الخالق وحده.

وفي التقييد بالمشيئة إشارة إِلَى أنَّه لَيْس المرادُ بالهدايةِ بيانَ طريق الحق، لأنَّه عامٌّ في حقِّ الكل، ولا الإضلال عبارة عن وجدانِ العبدِ ضالًّا أو تسميته ضالًّا، إذ لا مَعْنى لتعليقِ ذَلِكَ بمشيئة الله تعالى.

نعم قد تُضافُ الهدايةَ إِلَى النبيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مجازاً بطريقِ التسبُّب، كَما تُسند إِلَى

[الكلام في الهداية والإضلال]

قوله: (وفي التَّقييد) أي: بالمشيئة إشارة إلى أن ليس الهداية بمعنى البيان ولا بمعنى الدعاء؛ لأن البيان عام وكذا الدعاء، قال الله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَدْعُوٓاْ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ﴾ [يونس: ٢٥] بحذف المعمول المؤذن بالعموم، وأيضًا لو حمل على البيان أو الدعاء فاتت المقابلة بين الهداية والإضلال.

قوله: (قد تُضافُ الهدايةُ إلى النبيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مجازًا) كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسْتَقِيمٖ ٥٢﴾ [الشورى: ٥٢] كما تسند إلى القرآن في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩].

القرآن، وقد يُسْنَدُ الإضلالُ إِلَى الشيطان مجازاً كَما يُسْنَدُ إِلَى الأصنام.

ثُمَّ المذكورُ في كلامِ المشايخِ أنَّ الهدايةَ عندنا خلقُ الاهتداء، وعند المعتزلة بيانُ طريقِ الصواب، وهو باطِلٌ لقولِه تعالى: ﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ ﴾ [القصص: ٥٦] ولقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «اللهم اهدِ قَوْمي»[1] مع أنَّه بَيَّنَ الطريقَ ودَعاهم إِلَى الاهتداء.

قوله: (**وقد يُسْنَدُ الإضلالُ إِلَى الشيطان مجازاً**) في نحو قوله تعالى حكاية عنه: ﴿ وَلَأُضِلَّنَّهُمْ ﴾ [النساء: ١١٩]، (**كما يُسْنَدُ إلى الأصنام**) في نحو قوله تعالى حكاية: ﴿ رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ ﴾ [إبراهيم: ٣٦].

قوله: «ومثل هداه الله فلم يهتدي[1]» مجاز عن الدلالة والدعوة إلى الاهتداء، ومثله قوله تعالى: ﴿ وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ ﴾ [فصلت: ١٧]، أي: دللناهم وبينا لهم قال ابن عطية: «قال المفسرون: معناه بينا لهم» وقال إمام الحرمين: «معناه دعوناهم فاستحبوا العمى على ما دعوا إليه من الهدى».

قوله: (وهوَ باطلٌ لقوله تعالى: ﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ ﴾ [القصص: ٥٦]) ولوجوه أخر منها أن الناس منهم المهتدي والضال مع أن البيان يعم الكل، ومنها أن في تفسيرهم الهدى بالبيان فوات قاعدة المطاوعة، ومنها أن من صفات المدح كون الإنسان مهديًّا، وليس ذلك إلا بمعنى حصول الهداية له لا بمعنى كونه مبينًا له.

قوله: (ولقوله ﷺ: «اللَّهُمَّ اهْدِ قَوْمِي») أي: لأن الدعاء يستدعي عدم حصول المطلوب مع أن البيان لهم حاصل، وهذا الحديث بهذا اللفظ أورده القاضي عياض في الشفاء بغير إسناد ولفظه وروي أن رسول الله ﷺ لما كسرت رباعيته وشج وجهه يوم أحد شق ذلك على أصحابه شديدًا وقالوا: لو دعوت عليهم؟! فقال: «إني لم أبعث لعانًا ولكن

---

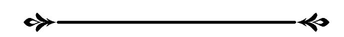
(١) هكذا بالأصل.

(٢) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان (٢/ ١٦٤، رقم ١٤٤٧) وقال: مرسل.

والمَشْهورُ أنَّ الهدايةَ عند المعتزلة هي الدَّلالة المُوصلة إِلَى المطلوب، وعندنا الدَّلالة عَلَى طريقٍ يُوصِلُ إِلَى المطلوب، سواء حصلَ الوصولُ والاهتداءُ أو لم يحصل.

بعثت داعيًا ورحمة؛ اللهم اهد قومي فإنهم لا يعلمون»، ولم أره مسندًا لكن في الصحيح ما يقوم مقامه، وهو قوله ﷺ: «اللهُمَّ اهْدِ دَوْسًا وَائْتِ بِهِمْ»[1].

قوله: (**والمَشْهورُ أنَّ الهدايةَ عند المعتزلة هي الدَّلالة المُوصلة إِلَى المطلوب، وعندنا الدَّلالة عَلَى طريقٍ يُوصِلُ إِلَى المطلوب، سواء حصلَ الوصولُ والاهتداءُ أو لم يحصل**) وذلك أن المعتزلة لما كان من أصولهم الفاسدة أنه تعالى خلق فيهم الهدى والضلال لما صح المدح والثواب والذم والعقاب حملوا الهداية على الهداية على طريق الحق بالبيان ونصب الأدلة، ولما كان هذا المعنى الذي حملوا عليه الهداية لا يتأتى تعليقه بالمشيئة في قوله تعالى: ﴿تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَآءُ وَتَهۡدِي مَن تَشَآءُ﴾ [الأعراف: ١٥٥] لأن البيان عام للجميع قيدوا الدلالة بكونها موصولة إلى المطلوب، وزعموا أن ذلك معناه لغة وفي عرف الشرع والمشهور عند متأخري أصحابنا أن معناها لغة الدلالة على ما يوصل إلى المطلوب سواء حصل الوصول أم لا، وأما حقيقتها الشرعية المرادة في غالب استعمالات الشرع؛ فهي ما فسرها به المشايخ من خلق الاهتداء فلا تخالف بين كلامي المشايخ والمتأخرين لاتفاق الفريقين في تفسير المعنى الشرعي، وزاد المتأخرون التعرض للمعنى اللغوي ولم يتعرض المشايخ وبالله التوفيق.



---

(١) أخرجه البخاري (٣/ ١٠٧٣، رقم ٢٧٧٩)، ومسلم (٤/ ١٩٥٧، رقم ٢٥٢٤). وأخرجه أيضًا: الشافعي في السنن المأثورة (١/ ٣٥٢، رقم ٤٤٨)، وأحمد (٢/ ٢٤٣، رقم ٧٣١٣).

[هل الأصلَحُ للعبدِ واجبٌ عَلَى اللهِ؟]

(وَمَا هُوَ الأصلحُ للعبدِ فلَيْس ذَلِكَ بِواجِبٍ عَلَى اللهِ تعالى) وإِلَّا لمَا خلقَ الكافر الفقيرَ المعذَّب في الدنيا والآخرة، ولما كان له منَّة عَلَى العبادِ واستحقاق شكر في الهداية

[هل الأصلح للعبد واجب على الله؟]

قوله: **(وَمَا هُوَ الأصلحُ للعبدِ فلَيْس ذَلِكَ بِواجِبٍ عَلَى اللهِ)** أي: خلافًا للمعتزلة؛ لأن البغداديين منهم قالوا: «يجب على الله لعباده ما هو الأصلح في الحكمة والتدبير في الدين والدنيا»، وقال البصريون منهم: «بل الواجب ما هو الأنفع للعباد في الدين واتفق الفريقان على وجوب الاقتدار والتمكين وأقصى ما يمكن في معلوم الله مما يؤمن عنده المكلف ويطيع وأنه فعل بكل أحد غاية مقدوره من الأصلح وليس مقدوره لطفاً لو فعل بالكفار لآمنوا جميعًا وإلا لكان تركه بخلاً وسفهًا هذا أصلهم، وله كأكثر أصولهم لوازم فاسدة كثيرة جدًّا ذكر الشارح عدداً منها».

قوله: **(وإِلَّا لما خلقَ الكافر الفقير المعذب... إلى آخره)** لأن الأصلح له عدم خلقه ثم إذ خلق فالأصلح إماتته أو سلب عقله قبل التكليف، فإن قيل: لا نسلم أن الأصلح ما ذكر بل الأصلح له الوجود والتكليف والتعريض للنعيم المقيم، أجيب: بأنه يرد عليكم حينئذ من مات طفلًا.

قوله: **(ولما كان له منَّة على العباد)** أي: في هدايته إياهم وإفاضته أنواع الخيرات

وإفاضة أنواع الخيرات، لكونها أداءً للواجب، ولما كان امتنان الله عَلَى النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ فوق امتنانِه عَلَى أبي جهل لعنه الله، إذ فعل بكلٍّ منهما غايةَ مقدوره مِنَ الأصلح له، ولما كان لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الضرّاء والبسط في الخصب والرخاء مَعْنًى، لأنَّ ما لم يفعله في حقِّ كلِّ واحدٍ فهو مفسدةٌ له يجبُ عَلَى الله تركها، ولما بقيَ في قدرةِ الله تعالى بالنسبةِ إِلَى مصالحِ العبادِ شيء، إذ قد أتى بالواجب.

ولَعمري إنَّ هذه مفاسدُ هذا الأصل، أعني وجوبَ الأصلح، بل أكثر أصول المعتزلة أظهرُ من أن يخفى وأكثر من أن يُحصى، وذلكَ لقصورِ نظرهم في المعارفِ الإلهية ورسوخِ قياس الغائب عَلَى الشاهد في طِباعهم.

وغايةُ تشبُّثهم في ذَلِكَ أن تركَ الأصلح يكونُ بُخْلاً وسفهاً.

وجوابه: إن منعَ ما يكون حق المانع، ....

عليهم، ولا استحقاق شكر على هذه الأمور، فقوله: (**في الهداية... إلى آخره**) متعلق بنفي المنة ونفي استحقاق الشكر، وإنما ألزمنا المعتزلة بانتفاء المنة؛ لأنهم يقولون: إن ترك الأصلح الغير المضر يستلزم البخل والسفه، وذلك يقتضي استحالة تعلق قدرة الله سبحانه بالترك ولا منة في مثل ذلك الفعل، وأما الأب المشفق على ولده بالجبلة إنما تثبت له المنة بسبب أفعاله الاختيارية الناشئة عن الشفقة لا بسبب الشفقة الجبلية القائمة به، والضمير في قوله: (**لكونها أداء للواجب**) يعود إلى المذكورات من الهداية وإفاضة أنواع الخيرات.

قوله: (**لأنَّ ما لم يفعله في حقِّ كلِّ واحدٍ**) كالتوفيق بالنسبة لمن ليس بموافق، والعصمة لمن ليس بمعصوم، وكشف الضراء عمن مسته الضراء، والبسط في الخصب والرخاء لمن هو في جدب وغلاء، وغير ذلك مما لم يفعل مع من هو متلبس بصده كل منها مفسدة، ولأن الغرض أن الذي فعل به هو الأصلح له فكيف يسأل ما هو مفسدة للسائل.

وقد ثبتَ بالأَدِلَّةِ القاطعة كرمُهُ وحكمتُهُ ولطفُهُ وعلمُهُ بالعواقبِ يكون محضَ عدل وحكمة.

ثم ليتَ شعري ما مَعْنى وجوبِ الشَّيْء عَلَى الله تعالى، إذْ لَيْس مَعْناه استحقاقَ تاركِهِ الذمَّ والعِقاب، وهو ظاهر، ولا لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن مِنَ الترك، بناءً عَلَى استلزامه محالاً من سفهٍ أو جهلٍ أو عبثٍ أو بخلٍ أو نحو ذلك،..................

قوله: (وقد ثبتَ... إلى آخره) في موضع الحال من قوله: **(المانع)** وجملة يكون من قوله: **(يكون محض عدل)** هي خبر أن، وحاصل الجواب أن الأصلح محض حق الله لا يستوجبه أحد، وقد ثبت أنه كريم حكيم عليم فتركه لا بخل بالحكمة ولا يجب عليه رعايته.

قوله: (ثم ليتَ شعري ما مَعْنى وجوبِ الشَّيْء... إلى آخره) إن قيل ما معناه اقتضاء الحكمة مع القدرة على تركه، وهو غير المعنيين اللذين ذكرهما الشارح أجيب بأنه لا يلائم قواعدهم فإنهم جعلوا الإخلال بمقتضى الحكمة نقصًا يستحيل على الله؛ فلزوم المحال يقتضي استحالة الترك، فيكون الترك محالاً لغيره لا لذاته وهذا طريق الفلاسفة إذ يجعلون إيجاد العالم لازمًا لاشتماله على المصالح ويسندونه إلى ما يسمونه العناية الأزلية، ومن ههنا اضطر متأخرو المعتزلة إلى تفسير الوجوب عليه تعالى بما لا تعرض فيه لاقتضاء الحكمة.

قوله: (فرارًا عمَّا لَزمهم) ففسروه بأنه يفعل سبحانه الشيء البتة ولا يتركه، وإن جاز تركه كما في العاديات فإنا نعلم قطعًا أن جبل أحد لم ينقلب الآن ذهبًا وإن جاز انقلابه، ويرد عليه أنه إن أريد أن عدم تركه هو مقتضى الحكمة مع القدرة على الترك، فهو معنى التفسير السابق وقد علمت ما يلزم عليه، وإن لم يريدوا ذلك فلا خلاف إلا في مجرد التسمية بالوجوب، وأيضا فمقتضى هذا التفسير أن يجعلوا ما أخبر به الشارع من أفعاله واجبًا لقيام الدليل على أنه يفعله البتة، وهم لا يجعلونه واجبًا.

قوله: (إذْ لَيْس مَعْناه استحقاق تاركه الذمّ والعِقاب) أي: لا استحقاقه شرعًا، ولا

لأنَّـه رفْضٌ لقاعدةِ الاختيارِ ومَيْل إِلَى الفلسفةِ الظاهرةِ العوار.

استحقاقه عقلًا، لكن قال: قال بعض المعتزلة أن معناه استحقاق تاركه الذم عقلًا، ويلزمه ما مر من اللوازم الباطلة.

قولـه: (**رفْضٌ لقاعـدةِ الاختيـارِ**) مع أنهـم أعني المعتزلـة قائلون بأنـه تعالى فاعل بالاختيـار فتركـوا مذهبهـم ومالـوا إلى القـول بالإيجاب بالـذات، وهو قول الفلاسـفة، والعـوار بفتـح العيـن المهملة وهو العيب كما فـي الصحاح وحكي فيه عـن أبي زيد أنها قد تضم.



[عذابُ القبرِ ونعيمُه]

(وعـذابُ القبـر للكافريـن ولبَعْضِ عُصـاةِ المؤمنين) خـصَّ البَعْـضَ لأنَّ منهم من لا يريـدُ الله تعالـى تعذيبَـهُ فـلا يُعَذَّب، (وتنعيمُ أَهْـلِ الطَّاعة في القبرِ بمـا يَعْلَمه الله تعالى ويُريـده) وهـذا أَوْلى ممَّا وقعَ في عامَّـةِ الكتب مِنَ الاقتصارِ عَلَى إثبـاتِ عذاب القبر دون تنعيمـه بناءً عَلَـى أنَّ النُّصوصَ الواردةَ فيـهِ أكثر وعلى أنَّ عامةَ أهْل القبـور كفارٌ وعُصاة، فالتعذيب بالذِّكر أجدر، (وسؤالُ مُنكر ونَـكير) وهما مَلَكان يدخلان القبر فيسألانِ العبد عن ربِّـه وعن دينهِ وعن نبيِّه، قالَ السيد ....

[عذاب القبر ونعيمه]

قوله: (ولبَعْضِ عُصاةِ المؤمنين) إن قيل الحديث الصحيح الوارد في سؤال الملكين ليس فيه أن عذاب القبر إلا للكافر، فما دليل وقوعه لبعض عصاة المؤمنين؟ قلنا: يدل له حديث القبرين وهو في الكتب الستة ففيه: «لَعَلَّهُ يُخَفِّفُ عَنْهُمَا مَا لَمْ يَيْبَسَـا» وذلك يدل على أنهما مسـلمان؛ إذ لو كانا كافرين لما شـفع فيهما بغرس الجريدتين راجيًا التخفيف عنهمـا، ولما كان لإضافـة التعذيب في أحدهما إلى ترك الاسـتتار من البول، وفي الآخر إلى المشي بالنميمة معنى إذ يكون كفر كل منهما أولى بإضافة التعذيب إليه.

قولـه: (لأنَّ منهـم مـن لا يريـدُ الله تعالـى تعذيبَـهُ) بل يريـد تنعيمه دلـت على ذلك النصـوص من الكتاب والسـنة كقوله تعالـى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النسـاء: ٤٨]،

أبـو شُـجاع: إنَّ للصِّبيان سـؤالاً وكـذا للأنبياءِ عند البعـض، (ثابتٌ) كلٌّ مـن هذه الأمور (بالدَّلائل السَّمعية) ....

ولحديث مسـلم[1] عن سـلمان الفارسـي يرفعه: «رِبَاطُ يَـوْمٍ وَلَيْلَةٍ فِي سَـبِيلِ اللهِ خَيْرٌ مِنْ صِيَامِ شَهْرٍ وَقِيَامِهِ، وَإِنْ مَاتَ جَرَى عَلَيْهِ عَمَلُهُ الَّذِي كَانَ يَعْمَلُهُ، وَأُجْرِيَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ، وَأَمِنَ الْفَتَّانَ» وفي سـنن النسـائي وجامع الترمذي وغيرهما: أن الشـهيد يجار من عذاب القبر، وهـذا لفظ روايـة الترمذي وفي الصحيحين[2] عن أبـي هريرة يرفعه: «بَيْنَمَـا كَلْبٌ يُطِيفُ بِرَكِيَّةٍ، قَدْ كَادَ يَقْتُلُهُ العَطَشُ، إِذْ رَأَتْـهُ بَغِيَّةٌ مِنْ بَغَايَا بَنِي إِسْـرَائِيلَ، فَنَـزَعَتْ مُوقَهَا فَاسْـتَقَتْ لَهُ بِهِ فَسَـقَتْهُ إِيَّاهُ فَغُفِرَ لَهَا» والأحاديث في هذا المعنى كثيرة ومغفرة الذنوب يقتضي عدم التعذيب بها في القبر.

قوله: (أبو شجاع) هو رجل من علماء الحنفية لا الشافعي الوزير صاحب المختصر المشهور.

قوله: (للصِّبيان سؤالاً) هذا جرى أبو البركات النسفي في العمدة فقال: «إن السؤال لكل ميت صغير أو كبير» انتهى. والأصح خلافه وهو أن الأطفال لا يسـألون ولا الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وينبه على ذلك اقتصاره في سؤال الأطفال على النقل عن السيد أبي شـجاع وفي سـؤال الأنبياء على البعض للبهم، وقد توسـط شـيخنا في المسـايرة في الأطفال، فقال: «الأصح أن الأنبياء لا يسـألون ولا أطفال المؤمنين، واختلف في سـؤال أطفـال المشـركين ودخولهم الجنة أو النار، وتـردد فيهم أبو حنيفة وغيـره ووردت فيهم أخبـار متعارضة فالسـبيل تفويـض أمرهم إلـى الله تعالى، وقال محمد بن الحسـن: اعلم أن الله لا يعـذب أحـدًا بلا ذنب» انتهى كلام شـيخنا، والذي في شـرح مسـلم للنووي أن أطفـال المشـركين في الجنة، ونقل شـرح المقاصد عـن الأكثر أنهم في النـار، وكذا نقله

(١) أخرجـه مسـلم (٣/ ١٥٢٠، رقم ١٩١٣)، وابن حبان (١٠/ ٤٨٥، رقـم ٤٦٢٦). وأخرجه أيضًا: أبو عوانة (٤/ ٤٩٧، رقم ٧٤٦٨).

(٢) أخرجه «البخاري» (٤/ ٢١١ رقم ٣٤٦٧)، و «مسلم» (٧/ ٤٤ رقم ٥٩٢٢).

لأنَّــها أمورٌ ممكنةٌ أخبرَ بها الصادقُ عَلَى ما نطقَتْ بِهِ النُّصوص.

قـالَ اللهُ تعالى: ﴿ ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗاۚ وَيَوۡمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدۡخِلُوٓاْ ءَالَ فِرۡعَوۡنَ أَشَدَّ ٱلۡعَذَابِ ﴿٤٦﴾ ﴾ [غافر: ٤٦]، **وقـال الله تعالـى:** ﴿أُغۡرِقُواْ فَأُدۡخِلُواْ نَارٗا﴾، **وقـال النبـي** ﷺ: «**اسْتَنْزِهُوا مِنَ الْبَوْلِ، فَإِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ**»[١] **وقال** عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ: «**قوله تعالى:** ﴿ يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلۡقَوۡلِ ٱلثَّابِتِ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَفِي ٱلۡأٓخِرَةِۖ ﴾ [إبراهيم: ٢٧] **نزلـت في عـذاب القبر، إذا قيـل له: من ربُّك وما دينُك ومن نبيُّـك؟ فيقول: ربي الله وديني الإسـلام ونبيِّـي محمد** عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ»[٢]، **وقال النبي عَلَيْه الصَّلاة والسـلام:** «**إذَا قُبِـرَ الْمَيِّتُ أَتَاهُ مَلَكَانِ أَسْـوَدَانِ أَزْرَقَانِ عَيْناهما، يُقالُ لأحدهما: مُنْكَر، والآخـر: نَـكِير..**»[٣] **إِلَى آخر الحديث،**

الإمام النووي عن الأكثر، وإن رجح خلافه كما مر ويشـهد لما قاله السـيد أبو شـجاع ما أورده القرطبي في التذكرة عن أبي هريرة موقوفًا عليه ولفظه: أن كان ليصلي على الطفل ما إن عمل خطيئة قط، فيقول: «اللهم أجره من عذاب القبر»، وما أورده في التذكرة أيضًا عـن عائشـة أنه مـر بها جنازة صبـي، فبكت، ثم قـال[٤]: «بكيت له شـفقة عليه من عذاب القبـر» وهـذان الأثران إنما يدلان على السـؤال باللازم؛ لأن أحاديث السـؤال دلت على أن العذاب ناشئ عن السؤال، وجوابه قال القرطبي: وما قالته عائشة لا يقال مثله من قبل الرأي.

قولـه: (لأنها أمور ممكنة) أي: لأنها لو كانـت ممتنعة عقلًا لوجب القطع بأن ظاهر النصـوص الناطقة بها غيـر مراد تقديمًا للعقل فيلزم حينئذ أن تُـؤوّل النصوص المذكورة أو يفـوض معناهـا إلـى الله تعالـى، وهو خلاف مـا عليه أهل السـنة، ووجـه الدلالة في

---

(١) رواه الدارقطني (١ / ٥٦/ ٩) وقال: إسناد صحيح.

(٢) أخرجه «أحمد» (٤/ ٢٨٧رقم ١٨٧٣٣).

(٣) أخرجـه الترمـذي (٣/ ٣٨٣، رقـم ١٠٧١) وقـال: حسـن غريـب. وأخرجـه أيضًـا: ابـن حبـان (٧/ ٣٨٦، رقم ٣١١٧)، وابن أبي عاصم (٢/ ٤١٦، رقم ٨٦٤)، والرافعي (٣/ ٢٤٧).

(٤) هكذا بالأصل.

وقـال النبـيُّ عَلَيْـه الصَّلاة والسـلام[١]: «القبرُ روضةٌ مِـنْ رياضِ الجَنَّـةِ أو حُفْرَةٌ مِـنْ حُفَرِ النيـران[٢]»، وبالجملـة الأحاديـث الواردة في هـذا المَعْنـى وفي كثير من أحـوال الآخرة متواترة المَعْنى وإن لم يبلغ آحادُها حدَّ التَّـواتر.

وأنكر عذابَ القبر بَعْضُ المُعتزلة والرَّوافض، ....

---

(١) أخرجه الترمذي (٤/ ٦٣٩، رقم ٢٤٦٠).

(٢) اعلم: أنه قد شكك بعض الملاحدة ممن لا حظ له في الإيمان في عذاب القبر ووافقهم إخوانهم مـن أهل الابتـداع وقالوا: كل حديث يخالف مقتضـى العقل والحس يقطع بتخطئـة ناقليه قالوا: ونحـن نرى من يصلب على خشـبة مدة طويلة لا يسـأل ولا يجيب ولا يتحرك ولا يتوقد جسـمه ناراً، قالوا: وقد نكشـف القبر فلا نجد فيه ملائكة يضربون الميت بمطارق الحديد ولا نجد هناك حيات ولا ثعابين ولا نيراناً تأجج. قالوا: ومن افترسته السباع ونهشته الطيور وتفرقت أجزاؤه في أجواف السـباع وحواصل الطيور وبطون الحيتان ومذارح الرياح كيف يسـأل أجزاؤه مع تفرقها؟ وكيـف يتصور مسـألة الملكين لمن هذه صفته؟ وكيف يصيـر القبر عليه روضة من رياض الجنة، أو حفرة من حفر النار ونحو هذا من أدلتهم الباطلة.

فنقـول: اعلـم أن الرسـل عَلَيْهِمُ ٱلسَّلَامُ لا يخبرون بمـا تحيله العقـول وتقطع باسـتحالته بل خبرهـم قسمان:

أحدهما: ما تشهد به العقول.

والثانـي: ما لا تدركـه بمجردها كالغيوب التي أخبـروا بها من تفاصيل البـرزخ، وتفاصيل الثواب والعقاب.

والواجب الإيمان بما جاء به الرسول من غير غلو فيه ولا تقصير.

وثانيًـا: أنـه تعالى جعل الدور ثلاثة: دار الدنيا، ودار البـرزخ، ودار القرار، وجعل لكل دار أحكامًا تختـص بها، فأحـكام دار الدنيا جعلها علـى الأبدان والأرواح تبع لها وقد جعل أحكامه الشـريفة مترتبـة على ما يظهر من حركات اللسـان والجوارح وإن أضمـرت النفوس خلافها وجعل أحكام البـرزخ علـى الأرواح والأبدان تبـع لها فالأرواح فـي دار البرزخ التي هي تباشـر العذاب والنعيم والأبـدان متابعة لها تألم بألمها وتنعم بنعيمها والأرواح خفية والأبدان كالقبور لها فتجري أحاكم البـرزخ علـى الأرواح وتسـري إلـى الأبـدان كما فـي دار الدنيا تجـري على الأبدان وتسـري إلى أرواحها.

وقد أرانا الله في الدنيا نوعاً من ذلك في النائم فإن الأمر الذي يتنعم به أو يتألم به في المنام يجري علـى روحـه أصلاً والبدن تبع لـه في ذلك فقد يقوى مـا ينال الروح من ذلك فتظهـر على البدن =

....

= ظهورًا بيناً من التألم أو المتنعم فقد يرى أنه يضرب ويصبح وأثر الضرب في جسمه وقد يرى أنه يأكل وأثر الطعام في فمه ويذهب عنه الجوع والظمأ وقد ينام بين المستيقظين ويرى عجائب يخبر بها ولا يدرك من يشاهده من المستيقظين حوله شيئاً وذلك لأن هذا حكم يجري لروحه وهو منقطع عن بدنه انقطاعًا ما فإذا تجرد الروح عن البدن في البرزخ وانقطع عنه انقطاعًا أكمل من ذلك الانقطاع جرت عليه أحكامه من عذابه ونعيمه وسعة قبره عليه وضيقه أتم من حال النائم ولا يشاهده الأحياء فإذا حشرت الأجساد وكانت أحكام دار القرار على الروح والجسد جميعًا.

وثالثًا: أن الله تعالى جعل أمر الآخرة وما يتصل بها غيبًا محجوبًا عن إدراك المكلفين في هذه الدار وذلك لحكمة جليلة يتميز من يؤمن بالغيب من غيره، فأول ذلك أنها تنزل الملائكة على المحتضر وتجلس قريبًا منه ويشاهدهم عيانًا ويتحدثون عنده وقد يسلمون عليه ويرد عليهم تارة بإشارته وتارة بلفظه وقد يخاطبهم ويرحب بهم، وقد روي من هذا أنواع يخرج عن الحصر وقد أشار الله تعالى إلى ذلك بقوله: ﴿فَلَوْلَآ إِذَا بَلَغَتِ ٱلْحُلْقُومَ ﴿٨٣﴾ وَأَنتُمْ حِينَئِذٍ تَنظُرُونَ ﴿٨٤﴾ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَلَٰكِن لَّا تُبْصِرُونَ ﴿٨٥﴾﴾ [الواقعة: ٨٣ - ٨٥] أي أقرب إليه بملائكتنا ورسلنا ولكنكم لا ترونهم وقال: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلظَّٰلِمُونَ فِى غَمَرَٰتِ ٱلْمَوْتِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ بَاسِطُوٓا۟ أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوٓا۟ أَنفُسَكُمُ ٱلْيَوْمَ﴾ [الأنعام: ٩٣] فهذا أول الأمر وهو في دار الدنيا غير مشاهد لنا ثم يخرجون روحه ولها نور كشعاع الشمس ورائحة أطيب من رائحة المسك وذلك لا يشاهده الحاضرون.

ورابعًا: أن نار البرزخ من نار الآخرة ونار الآخرة ليست مثل نار الدنيا حتى يشاهدها من يشاهد نار الدنيا فهي أشد من نار الدنيا ولا ينظرها أهل الدنيا ولا يدركونها وقد يطلع الله بعض عباده عليها وثبت في الأحاديث أنه يدركها النائم وذكر ابن أبي الدنيا عن الشعبي أن رجلاً قال للنبي - ﷺ -: مررت ببدر فرأيت رجلاً يخرج من الأرض فيضربه رجل بمقمعة حتى يغيب في الأرض ثم يخرج فيفعل به مثل ذلك فقال النبي - ﷺ -: «ذاك أبو جهل بن هشام يعذب إلى يوم القيامة».

وذكر من حديث سالم بن عبد الله عن أبيه قال: بينا أنّا أسير بين مكة والمدينة على راحلة إذ مررت بمقبرة فإذا رجل خارج من قبره يلتهب ناراً وفي عنقه سلسلة يجرها فقال: يا عبد الله انضح، يا عبد الله انضح فوالله ما أدري أعرفني باسمي أم كما تدعو الناس قال: فخرج آخر فقال: يا عبد الله لا تنضح يا عبد الله لا تنضح ثم اجتذب السلسلة فأعاده إلى قبره.

وقد سرد ابن أبي الدنيا في كتاب القبور من الروايات في هذا المعنى شيئًا واسعًا ونقل منه ابن القيم في كتاب الروح شطرًا صالحًا وذكر مما روى له من شاهد ذلك روايات جمة ثم قال: وهذه الأخبار وأضعافها وأضعاف أضعافها مما لا يتسع له الكتاب مما أراه الله بعض عباده من عذاب القبر ونعيمه عيانًا، قال: وأما رؤية المنام لو ذكرنا لجاءت عشرة أسفار ومن أراد الوقوف عليها فعليه بكتاب المنامات لابن أبي الدنيا وكتاب التبيان للقيرواني وكيف ينكر هذا من يؤمن =

....

قولـه: ﴿أُغۡرِقُواْ فَأُدۡخِلُواْ نَارًا﴾ [نـوح: ٢٥] أن الفاء للتعقيب، حديث: «اسْـتَنْزِهُوا مِنَ الْبَوْلِ» رواه الدارقطني من حديث أبي هريرة ورواه سعيد بن منصور عن الحسن مرسلا [...][١]

= بـأن جبريـل عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ ينـزل على النبي - ﷺ - ويسـد الأفق ولا يـراه أحد غيره، وقـد يتمثل له رجـلاً يكلمه ولا يسـمعه ولا يراه مـن إلى جنبه - ﷺ -؟ وكيف ينكر هذا مـن يؤمن بأن الملائكة تقطع ما بين السـماء والأرض من المسافة في لحظة؟ وكيف ينكر هذا من يقر أن جبريل عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ كان يقـرئ النبي - ﷺ - ويدارسـه القـرآن والحاضرون لا يرونه؟ وكيف ينكر هـذا من يؤمن بأن الملائكـة نزلت تجاهـد الكفار على الخيل وتضـرب منهم فوق الأعناق ولا يشـاهدونها؟ وكيف ينكر هذا من يؤمن بأن لديه كاتبين للحسـنات والسـيئات لا يفارقانه ولا يراهما؟ وكيف ينكر هذا من يؤمن بما جاءت به الرسل من الأخبار الغائبة عنا خبر من هو يشاهدها؟

وبالجملة فإن الله تعالى قد حجب عن بني آدم أشـياء كثيرة لا يدركونها في دار الدنيا والله بحكمته ولطفـه حجـب عن العباد عذاب القبر لأنها لا تحتمله عقولهـم ولا تحتمله قلوبهم وقد ظهر ذلك فيمـن أطلعـه الله على ذلك، فقد أخرج ابن أبي الدنيا عن هشـام بن عروة عن أبيه قال: بينما راكب يسير بين مكة والمدينة إذ مر بمقبرة فإذا رجل قد خرج من قبره يلتهب نارًا مصفدًا في الحديد فقال يـا عبـد الله انصح، يـا عبد الله انصح، قال: وخرج آخـر يتلوه فقال: يا عبـد الله لا تنصح، يا عبد الله لا تنصح، قال: وغشـي على الراكب وعدلت به راحلته إلى العرج وأصبح وقد ابيض شـعره فلما كانت قلوب بني آدم لا تحتمل ذلك طواه الله عنهم، وقد يراه بعض عباده.

إذا عرفـت هـذا عرفت أن هذه التوسـعة والإضـاءة والخضرة والنار ليسـت من جنس ما نشـاهده فـي الدنيـا وإنما هـي من أمر الآخرة الذي قد أسـبل الله عليـه الغطاء عن العيون ليكـون الإقرار به والإيمان سببًا لسعادتهم فإذا انكشف عنهم الغطاء صار عيانًا مشاهدًا وأنه لو كان الميت موضوعًا بين الناس لم يمتنع أن يأتيه الملكان فيسألانه من غير أن يشعر الحاضرون بذلك، ويضربانه ونحو ذلـك ويجيبهما فإنـه لا يمتنع أن يرد الله إلى المصلوب روحه وإلى الغريق روحه ويسـأل ويجيب وهـو كذلك وقد أخبرنا الله أنه ما من شـيء إلا يسـبح بحمده وأزال عنا مـا قصر إدراكه عن عقولنا بقوله: ﴿وَلَٰكِن لَّا تَفۡقَهُونَ تَسۡبِيحَهُمۡۚ﴾ [الإسراء: ٤٤] فبهذا زال ما توهمه من جعله مجازاً عن دلالتها على صانعها فإن الدلالة مفقوهة وعرفت أنه ليس مع المنكر لعذاب القبر والمشكك فيه إلا مجرد الإبـاء والـرد لما ثبت عن الله وعن رسـوله - ﷺ [انظر: التنوير شـرح الجامـع الصغير ٣/ ٢٠٩- ٢١٠]

(١) غير واضح بالأصل.

....

بإسناد رجاله ثقات، وفي لفظ له وللحاكم لأحمد وابن ماجه[1]: «أَكْثَرُ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنَ الْبَوْلِ» وورد حديث نزول: ﴿ يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ﴾ [إبراهيم: ٢٧] في عذاب القبر، أخرجه الشيخان وغيرهما من حديث البراء بن عازب عن النبي ﷺ، قال: «﴿ يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ﴾ [إبراهيم: ٢٧] نَزَلَتْ فِي عَذَابِ القَبْرِ، يُقَالُ: مَنْ رَبُّكَ، فَيَقُولُ: رَبِّيَ اللهُ، وَنَبِيِّي مُحَمَّدٌ؛ فَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿ يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِي ٱلْأٓخِرَةِۖ ﴾ [إبراهيم: ٢٧]» حديث إذا قبر الميت الحديث أخرجه الترمذي من حديث أبي هريرة بلفظ: «إِذَا قُبِرَ أَحَدُكُمْ -أَوِ الْإِنْسَانُ-، أَتَاهُ مَلَكَانِ أَسْوَدَانِ أَزْرَقَانِ، يُقَالُ لِأَحَدِهِمَا: الْمُنْكَرُ وَالْآخَرُ: النَّكِيرُ، فَيَقُولَانِ لَهُ: مَا كُنْتَ تَقُولُ فِي هَذَا الرَّجُلِ مُحَمَّدٍ ﷺ؟ فَهُوَ قَائِلٌ مَا كَانَ يَقُولُ، فَإِنْ كَانَ مُؤْمِنًا، قَالَ: هُوَ عَبْدُ اللهِ وَرَسُولُهُ، فَيَقُولَانِ لَهُ: إِنْ كُنَّا لِنَعْلَمُ إِنَّكَ تَقُولُ ذَلِكَ، ثُمَّ يَفْسَحُ لَهُ فِي قَبْرِهِ سَبْعِينَ[2] ذِرَاعًا فِي سَبْعِينَ ذِرَاعًا، وَيُنَوَّرُ لَهُ فِيهِ، وَيُقَالُ لَهُ: لِمَ فَيَقُولُ: أَرْجِعَ إِلَى أَهْلِي وَمَالِي فَأُخْبِرُهُمْ فَيَقُولَانِ: نَمْ كَنَوْمَةِ الْعَرُوسِ الَّذِي لَا يُوقِظُهُ إِلَّا أَحَبُّ أَهْلِهِ إِلَيْهِ حَتَّى يَبْعَثَهُ اللهُ مِنْ مَضْجَعِهِ ذَلِكَ، وَإِنْ كَانَ مُنَافِقًا قَالَ: لَا أَدْرِي كُنْتُ أَسْمَعُ النَّاسَ يَقُولُونَ شَيْئًا، فَكُنْتُ أَقُولُهُ، فَيَقُولَانِ لَهُ: كُنَّا لَنَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُولُ ذَلِكَ، ثُمَّ يُقَالُ لِلْأَرْضِ: الْتَئِمِي عَلَيْهِ، فَتَلْتَئِمُ عَلَيْهِ حَتَّى تَخْتَلِفَ فِيهَا أَضْلَاعُهُ، فَلَا يَزَالُ مُعَذَّبًا حَتَّى يَبْعَثَهُ اللهُ مِنْ مَضْجَعِهِ ذَلِكَ»، وفي الصحيحين وغيرهما من أمهات كتب الحديث رواية أحاديث سؤال القبر وعذابه ونعيمه بأسانيد مختلفة مقصود المتن المروي بها واحد، وهي تبلغ التواتر المعنى كما ذكره الشارح وغيره حديث القبر روضة من رياض الجنة أو

---

(١) أخرجه أحمد (٢/ ٣٨٩، رقم ٩٠٤٧)، وابن ماجه (١/ ١٢٥، رقم ٣٤٨)، وقال البوصيري (١/ ٥١): هذا إسناد صحيح رجاله عن آخرهم محتج بهم في الصحيحين. وابن أبي شيبة (١/ ١١٥، رقم ١٣٠٦)، والحاكم (١/ ٢٩٣، رقم ٦٥٣) وقال: صحيح على شرط الشيخين. والبيهقي (٢/ ٤١٢، رقم ٣٩٤٤). وأخرجه أيضا: الدارقطني (١/ ١٢٨) وقال: صحيح. وقال العجلوني (١/ ٢٠١): رواه الإمام أحمد وابن ماجه وسنده حسن.

(٢) هكذا بالأصل، والصواب: سبعون.

لأنَّ الميِّت جسادٌ لا حياةَ له ولا إدراك، فتعذيبُه محال.

والجـواب: أنَّـه يجوز أن يخلق الله تعالى في جميع الأجـزاء أو في بعضها نوعاً مِنَ الحيـاةِ قـدر ما يدرك ألَمَ العذاب أو لذَّة التنعيم، وهذا لا يسـتلزمُ إعادة الرُّوح إِلَى بدنهِ ولا أن يتحـرَّكَ ويضطربَ أو يـرى أثر العذاب عليه، حَتَّى إنَّ الغريق فـي الماءِ أو المأكول في بطونِ الحيوانات أو المصلوب في الهواء يُعَذَّبُ وإن لم نطَّلع عليه.

ومـن تأمَّـل في عجائـبِ مُلكهِ تعالى وملكُوتـهِ وغرائبِ قُدرته وجبروتهِ لم يسـتبعدْ أمثالَ ذلك، فضلاً عَنِ الاستحالة.

حفـرة من حفر النار رواه الترمذي من حديث أبي سـعيد الخـدري والطبراني من حديث أبي هريرة.

قولـه: (لأنَّ الميِّـت جمـادٌ لا حيـاةَ لـه) جوَّز بعضهـم تعذيب غيـر الحـي ورد بأنه سفسـطة، فإن قيل: فما من حنين الجذع وتسليم الحجر وانقياد الشجر له ﷺ، قلنا: ذلك خـرق للعـادة بخلـق الله إدراكًا للجماد يسـتلزم الحياة أو هو خرق للعـادة بخلق نطق في الجماد وإن لم يكن له إدراك وحياة، وإما تعذيب المأكول بخلق نوع حياة في نطف الأكل فواضح الإمكان كدودة في الجوف وفي خلال البدن فإنها تتألم وتلتذ من غير شعور بها.

قولـه: (ومن تأمل فـي عجائب ملكه) إلى قوله: **(لم يسـتبعد أمثال ذلك)** مما يقرب ذلك تأمل حال النائم فإنه سـاكن لا شـعور له فيما يرى اليقظان الذي إلى جانبه، وهو مع ذلـك يـرى الأمور الهائلة من قتال وقتل، وأنه يضـرب ويثبت ويطير في الهواء أو لا يظهر عليه أثر شيء من ذلك غالبًا.



[البعثُ حقٌّ]

واعْلَمْ أنَّـه لمَّا كانَ أحوالُ القبر مما هُوَ متوسِّط بين أمرِ الدُّنيا والآخرة، ودليل الكل أنها أمور ممكنة أخبر بها الصادق ونطق بها الكتابُ والسُّنَّـة، فتكونُ ثابتة، وصرَّح بحقيقة كلٍّ منها تحقيقاً وتوكيداً واعتناءً بشأنِّـه فقال:

(والبَعْـثُ) وهـو أن يبعثَ الله تعالى الموتى مِنَ القبور بـأن يجمعَ أجزاءهم الأصلية ويُعيـدَ الأرواح إليها (حق) لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ تُبْعَثُونَ ﴿١٦﴾﴾ [المؤمنون: ١٦]، وقولـه تعالـى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [يس: ٧٩] إِلَـى غيـرِ ذَلِـكَ مِـنَ النُّصوصِ القاطعةِ الناطقة بحشرِ الأجساد.

وأنكرَهُ الفلاسفةُ بناءً عَلَى امتناعِ إعادةِ المعدومِ بعينه، وَهُوَ مع أنَّـه ....

[البعثُ حقٌّ]

قوله: (مِنَ النُّصوص القاطعة) أي: التي لا تكاد تُحصى في الكتاب العزيز مع إجماع أهل الملل على وقوعه.

قولـه: (وأنْكـرهُ الفلاسـفة) أي: أنكروا حشـر الأجسـاد، وهو المعبر عنـه بالمعاد الجسـماني، وأنكـر الطبيعيـون منهـم أيضاً حشـر الأرواح المسـمى بالمعـاد الروحاني، وأثبـت الإلهيون منهم الروحاني والأقوال الممكنة في مسـألة المعاد في شـرح المواقف خمسـة ثبوت المعاد الجسـماني فقـط؛ أي: إعادة كل جسـد بروحه بناء على أنها جسـم

لا دليلَ لهم عَلَيْه يعتدُّ به غير مضرّ بالمقصود، لأنَّ مُرادَنا أن اللهَ تعالى يجمعُ الأجزاء الأصلية للإنسان ويُعيدُ روحه إليه، سواء سُمِّي ذَلِكَ إعادة المعدوم بعينه أو لم يُسمّ.

وبهذا سقطَ ما قالوا: إنه لو أكل إنسان إنساناً بحيثُ صارَ جزءاً منه، فتلك الأجزاءُ إما أن تُعادَ فيهما وهو محال، أو في أحدِهما فلا يكونُ الآخر مُعاداً بجميعِ أجزائه، ......

لطيف سار في البدن سريان الماء في الورد والنار في الفحم وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة وسائر المجردات.

والثاني: ثبوت المعاد الروحاني فقط، وهو قول الفلاسفة الإلهيين وهو عندهم عبارة عن مفارقة النفس بدنها واتصالها بالعالم العقلي الذي هو عالم المجردات وسعادتها وشقاوتها هناك بفضائلها النفسانية ورذائلها.

والثالث: ثبوتهما معاً وهو قول كثير من المحققين كالحليمي والغزالي والراغب وأبي زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة وكثير من الصوفية فإنهم قالوا الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب، والبدن يجري منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن، فإذا أراد الله تعالى حشر الخلائق أعاد البدن، وأعاد الروح إلى تعلقها به.

الرابع: عدم ثبوت شيء منهما وهو قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين قبحهم الله.

والخامس: التوقف في هذه الأقسام والمنقول عن جالينوس التردد بين مذهب القدماء من الطبيعيين وبين مذهب الإلهيين فإنه قال: لم يتبين لي أن النفس هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل إعادتها، ولا أنها جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ.

قوله: (لا دليلَ لهم عَلَيْه يعتدُّ به) أي: كما يعرف ذلك من اطلع على تفاصيل أدلتهم في المواقف والمقاصد وشرحيهما.

قوله: (لأنَّ مُرادَنا... إلى آخره) هو قول من يقول إن فناء الأجسام عبارة عن تفريق أجزائها واختلاط بعضها ببعض كما يدل عليه قصة السيد إبراهيم عليه الصلاة والسلام

وذلـكَ لأنَّ المعـادَ إنَّما هُـوَ الأجزاء الأصليَّـة الباقية مِـنْ أوَّلِ العمر إِلَى آخـره، والأجزاءُ المأكولة فضلةٌ مِنَ الآكلِ لا أصلية.

في إحياء الطيور، والحق أن الأجسـام تعـدم إلا بعضًا منصوصًا عليه، وهو عجب الذنب كمـا فـي الصحيحين وغيرهمـا، وفي رواية لأحمـد وابن حبان أنه مثل حبـة خردل، وقد وصف بأن محله من الإنسان أسفل الصلب عند العصعص يشبه محله محل أصل الذنب مـن ذوات الأربـع، وأن الأعضاء الأصلية تعاد بعد إعدامها، قـال تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصـص: ٨٨]، ومـا أجيب به من أن التفـرق هلاك كالإعدام في محل المنع خلافًـا لما في المواقف من أن الحق أنه لا يجزم بشـيء مـن المذهبين نفيًا ولا إثباتًا لعدم الدليل على شيء من الطرفين.

قوله: (وذلك) إشارة إلى سقوط قولهم.

قوله: (لأنَّ المعادَ إنَّما هُوَ الأجزاء الأصليَّة... إلى آخره) أي: لا جميع الأجزاء على الإطـلاق ليتناول الأجزاء الفضلية الحاصلة بالتغذية، ومن الأدلة المصرحة بإعادة جميع الأجـزاء الأصليـة حديـث ابن عباس في البخـاري: قَامَ فِينَا رَسُـولُ اللهِ ﷺ فَقَـالَ: «إِنَّكُمْ مَحْشُـورُونَ حُفَاةً عُرَاةً غُـرْلًا، ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾ [الأنبيـاء: ١٠٤] الآية»[1]، ففيه أنه تعالى يعيد القلفة التي قطعت منه لأنها من أجزائه الأصلية؛ إذ هي من جلده الذي من شأنه البقاء معه إلى الموت.

قولـه: (والأجـزاءُ المأكولـة) فضل في الأكل فإنّا نعلم أن الإنسـان بـاق مدة عمره، وأجزاء الغذاء تتوارد عليه وتزول عنه، وإذا كانت فضلاً في الأكل لم يجب إعادتها فيه بل في المأكول، فإن قيل: يحتمل أن تصير تلك الأجزاء الغذائية الأصلية في المأكول الفضل في الأكل نطفة وأجزاء أصلية لبدن آخر ويقود المخدور، أجيب: بأن الفسـاد إنما هي في

---

(١) أخرجـه البخـاري كمـا فـي الفتـح (١١/ ٣٨٥: ٦٥٢٦)، كتـاب الرقـاق، باب الحشـر، ومسـلم (٤/ ٢١٩٤: ٢٨٦٠).

فإن قيل: هذاٌ قول بالتناسخ، لأنَّ البدنَ الثاني لَيْس هُوَ الأول، لما وَرَدَ في الحديث من أن أَهْلَ الجَنَّة جُرْدٌ مُرْدٌ مكحَّلون، وأن الجهنَّمي ضرسُهُ مثل جبلِ أُحُد، ومن هاهنا قالَ مَنْ قال: ما مِنْ مذهبٍ إلَّا وللتناسخ فيه قَدَمٌ راسِخةٌ.

وقوع ذلك لا في إمكانه؛ فلعل الله تعالى يحفظها من أن تصير جزء البدن آخر فضلا عن أن تصير نطفة وأن تصير جزءًا أصليًّا.

قوله: (فإن قيل هذا) أي: قولكم بإعادة الأجساد قول بالتناسخ وهو انتقال الروح من جسد إلى جسد آخر.

قوله: (لما وَرَدَ في الحديث من أن أَهْلَ الجَنَّة جُرْدٌ مُرْدٌ) أخرجه الترمذي[1] من حديث معاذ يرفعه بلفظ: «يَدْخُلُ أَهْلُ الجَنَّةِ الجَنَّةَ جُرْدًا مُرْدًا مُكَحَّلِينَ بَنِي ثَلَاثٍ وَثَلَاثِينَ» حسن غريب وقد رواه غير الترمذي من حديث غير معاذ أيضًا كما في آخر الترغيب والترهيب للمنذري وفي غيره، والجرد: بضم الجيم جمع أجرد، وهو الذي لا شعر ببدنه، والمرد: جمع أمرد.

قوله: (وأنَّ الجهنَّمي ضرسُه مثل جبل أُحُد) رواه مسلم[2] من حديث أبي هريرة ولفظه: «ضِرْسُ الْكَافِرِ، أَوْ نَابُ الْكَافِرِ مِثْلُ أُحُدٍ، وَغِلَظُ جِلْدِهِ مَسِيرَةُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ»، وقد ورد في مسند أحمد[3] وجامع الترمذي وغيرها أحاديث في ضرس الكافر في النار وجلده وما بين كتفيه بألفاظ متعددة أوردها المنذري أواخر الترغيب والترهيب.

قوله: (إنَّما يلزم التَّناسخ... إلى آخره) مدار هذا الجواب على أن التناسخ يقتضي

(١) أخرجه الترمذي (٤/ ٦٨٢، رقم ٢٥٤٥) وقال: حسن غريب.

(٢) أخرجه مسلم (٤/ ٢١٨٩، رقم ٢٨٥١)، الترمذي (٤/ ٧٠٤، رقم ٢٥٧٩) وقال: حسن. وأخرجه أيضًا: ابن حبان (١٦/ ٥٣٢، رقم ٧٤٨٧).

(٣) أخرجه أحمد (٣/ ٤٦٦، رقم ١٥٨٧٦)، والترمذي (٥/ ٣١٤، رقم ٣١٥٤) وقال: حسن غريب. وابن ماجه (٢/ ١٤٠٦، رقم ٤٢٠٣)، والطبراني (٢٢/ ٣٠٧، رقم ٧٧٨)، والبيهقي في شعب الإيمان (٥/ ٣٣٠، رقم ٦٨١٧). وأخرجه أيضًا: ابن حبان (٢/ ١٣٠، رقم ٤٠٤).

قلنـا: إنَّما يلزم التناسـخ لو لـم يكنِ البدنُ الثانـي مخلوقاً مِنَ الأجزاءِ الأصليَّـة للبدن الأول، وإنْ سُـمِّيَ مثل ذَلِكَ تناسـخاً كان نزاعاً في مجرد الاسـم، ولا دليلَ عَلَى اسـتحالة إعادةِ الروح إِلَى مثل هذا البدن، بَلِ الأَدِلَّـةُ قائمةٌ عَلَى حقِّـيَّتِهِ سواء سُمِّي تناسخاً أم لا.

تغايـر البدنيـن بحسـب ذوات أجزائهما، والتغايـر هنا في الهيئـة والتركيـب، ومنه غيرية الجلود في قوله تعالى: ﴿ كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا ﴾ [النساء: ٥٦].

قولـه: (مثـل هذا البـدن) أي: مثل هذا البـدن المخلوق من الأجـزاء الأصلية للبدن الأول.



[مبحثُ الوزنِ والكتابِ والسُّؤال]

(والوزنُ حقٌّ) لقولهِ تعالى: ﴿وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ﴾ [الأعراف: ٨].

والميزانُ عبارةٌ عما يُعْرَفُ به كيفيَّـة مقادير الأعمال، والعقلُ قاصرٌ عن إدْراكِ كيفيته.

وأنكـرَهُ المعتزلة، لأنَّ الأعمالَ أعراض، وإنْ أمكنَ إعادَتُها لم يمكن وزنها، ولأنَّـها معلومة لله تعالى فوزنُها عَبَثٌ.

والجوابُ: أنَّـه قد وَرَدَ في الحديثِ أنَّ كُتُبَ الأعمال هي التي تُوزَنُ، فلا إشكال.

[مبحثُ الوزنِ والكتابِ والسُّؤال]

قولـه: (وأنكره المعتزلة) هو الذي نقل فـي المواقف وعبارته: «وأما الميزان فأنكره المعتزلـة عن آخرهم»، قال شـارحه: «إلا أن منهم من أحاله عقـلاً، ومنهم من جوزه ولم يحكـم بثبوتـه كالعلاف وابن المعتمر»، وأما عبارة شـرح المقاصد فهـي: «وأنكره بعض المعتزلة».

قولـه: (قد وَرَدَ فـي الحديثِ أنَّ كُتُـبَ الأعمال هي التي تُوزن) الـوارد في الحديث هـو وزن كتـب الأعمال لا الحصر الذي دل عليه قوله: هي التي توزن؛ أي: دون غيرها إذ لا مانع من أن تجسـد الأعراض فتوزن، والقدرة صالحة بل قد قيل: إن الحسـنات تجعل أجسامًا نورانية والسيئات أجسامًا ظلمانية.

وعلى تقديرِ تسليمِ كَوْنِ أفعالِ الله تعالى معلَّلَةً بالأعراضِ لعلَّ في الوزن حكمةً لا نطَّلعُ عَلَيْها، وعدم اطِّلاعنا عَلَى الحكمةِ لا يوجبُ العبث.

(والكِتابُ) المثبَتُ فيه طاعاتُ العبادِ ومعاصيهم يؤتى للمؤمنين بأَيْمانهم وللكفار بشمائلهم ووراءَ ظهورِهم، (حق) لقوله تعالى: ﴿وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ كِتَٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا ۝١٣﴾ [الإسراء: ١٣]، وقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ۝٧ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ۝٨﴾ [الانشقاق: ٧-٨].

وسَكَتَ المُصنِّفُ عن ذِكْرِ الحسابِ اكتفاءً بالكتاب، ....

والمشهور من الأحاديث في وزن الكتب حديث البطاقة الذي سمي به الخبر المشهور بخبر البطاقة، وهو حديث أخرجه الإمام أحمد[1] في مسنده بسند صحيح وابن حبان في صحيحه والحاكم، وقال: صحيح على شرط مسلم والترمذي واللفظ له، وقال: حسن غريب، وابن ماجه كلهم من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمَا، قال: قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ اللهَ يَسْتَخْلِصُ رَجُلًا مِنْ أُمَّتِي عَلَى رُؤُوسِ الْخَلَائِقِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَيَنْشُرُ عَلَيْهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ سِجِلًّا، كُلُّ سِجِلٍّ مِثْلَ مَدَّ الْبَصَرِ، ثُمَّ يَقُولُ لَهُ: أَتُنْكِرُ مِنْ هَذَا شَيْئًا؟ أَظَلَمَتْكَ كَتَبَتِي الْحَافِظُونَ؟ فَيَقُولُ: لَا، يَا رَبِّ، فَيَقُولُ: أَفَلَكَ عُذْرًا، أَوْ حَسَنَةٌ؟ قَالَ: لَا، يَا رَبِّ، فَيَقُولُ: بَلَى، إِنَّ لَكَ عِنْدَنَا حَسَنَةً، وَأَنَّهُ لَا ظُلْمَ عَلَيْكَ الْيَوْمَ، فَتُخْرَجُ بِطَاقَةٌ، فِيهَا: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، فَيَقُولُ: أَحْضِرْ وَزْنَكَ، فَيَقُولُ: يَا رَبِّ، مَا هَذِهِ الْبِطَاقَةُ مَعَ هَذِهِ السِّجِلَّاتِ؟ فَيُقَالُ: إِنَّكَ لَا تُظْلَمُ، قَالَ: فَتُوضَعُ السِّجِلَّاتُ فِي كِفَّةٍ، وَالْبِطَاقَةُ فِي كِفَّةٍ فَطَاشَتِ السِّجِلَّاتُ، وَثَقُلَتِ الْبِطَاقَةُ، وَلَا يَثْقُلُ مَعَ اسْمِ اللهِ شَيْءٌ» ومما يستفاد من هذا الحديث أن الوزن هناك ليس بحسب كبر الأجرام وصغرها كما هو العهود في الدنيا، بل هو بحسب معان وأسرار [...][2] فيها كما يشهد به قوله ﷺ: «وَلَا يَثْقُلُ مَعَ

---

(١) أخرجه أحمد (٢/ ٢١٣، رقم ٦٩٩٤)، والترمذي (٥/ ٢٤، رقم ٢٦٣٩)، والحاكم (١/ ٤٦، رقم ٩)، والبيهقي في شعب الإيمان (١/ ٢٦٤، رقم ٢٨٣).

(٢) غير واضحة بالأصل.

وأنكرَهُ المعتزلةُ زعماً منهم أنَّـه عبث، والجوابُ ما مَـرَّ.

اسْـمِ اللهِ شَـيْءٌ» وإن مـا قيل من أن الراجح فـي ذلك الميزان يرتفـع، والمرجوح [...][1] منـاف لظاهر هـذا الحديث، وهل تـوزن أعمال الكفـار قولان: أحدهمـا: لا توزن لقوله تعالـى: ﴿فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَزْنًا ﴿١٠٥﴾﴾ [الكهف: ١٠٥]. والثاني: وهـو الراجح أنها توزن لقولـه تعالـى: ﴿وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ فِى جَهَنَّمَ خَـٰلِدُونَ ﴿١٠٣﴾﴾ [المؤمنـون: ١٠٣] إلـى قولـه تعالـى: ﴿أَلَمْ تَكُنْ ءَايَـٰتِى تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فَكُنتُم بِهَا تُكَذِّبُونَ ﴿١٠٥﴾﴾ [المؤمنـون: ١٠٥]، وقوله تعالى: ﴿فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَزْنًا ﴿١٠٥﴾﴾ فمعناه: احتقارهم وأنهم لا قدر لهم في الآخرة تقول العرب ليس لفلان وزن؛ أي: قدر وخطر لخسـته، وعلى هذا القـول اقتصر البغوي في تفسـيره واختار ابن عطية وهو ظاهـر قول البخاري، وأن أعمال بني آدم قولهم: يوزن وهل يعمّ وزن الأعمال كل مكلف، نبه القرطبي على أنه لا يعمّ وإن ذلـك ظاهر قولـه تعالـى: ﴿يُعْرَفُ ٱلْمُجْرِمُونَ بِسِيمَـٰهُمْ فَيُؤْخَذُ بِٱلنَّوَٰصِى وَٱلْأَقْدَامِ ﴿٤١﴾﴾ [الرحمٰن: ٤١] وقد تواردت الأحاديث بدخول قوم الجنة بغير حسـاب وذلك ظاهر في أن أعمالهم لا توزن؛ لأن الميزان بعد الحسـاب لكن لا بعد في أن تكون حكمة وزن الأعمال إظهار مراتب أهل الكمال وفضائح أهل النقصان؛ فيوزن عمل من لم يصدر منه ذنب قط إظهارًا لشـرفه على رؤوس الأشـهاد ونقويها بسعادته زيادة في مسـرته، ويوزن عمل من ليس له حسـنة إعلانًا بفضيحته، ونقويها بسعادته زيادة في مسرته، ويوزن عمل من ليس له حسنة إعلانًا بفضيحته، وإظهارًا لشـقاوته على رؤوس الأشـهاد زيادة في مسـاءلته وكان ينبغي تقديم الكتاب على الوزن؛ لأن الحساب متأخر عن إيتاء الكتاب كما دلت عليه الآية التي ساقها، والوزن متأخر عن الحساب.

قولـه: (وأنكـره المُعْتزلـة) أي: الكتاب والمنكر لـه البعض فإن صحاب الكشـاف جرى على إثباته في غير موضع.

---

(١) غير واضحة بالأصل.

(والسُّؤالُ حَقٌّ) لقولهِ تعالى: ﴿لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٩٢﴾﴾ [الحجر: ٩٢]، ولقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «الله يُدْني المؤمن فيضعُ عَلَيْه كنفه ويستره، فيقول: أتعرفُ ذنبَ كَذا؟ أتعرفُ ذنبَ كذا؟ فيقولُ: نعم أي رب، حَتَّى إذا قرَّره بذنوبهِ ورأى في نفسه أنَّه قد هلكَ قالَ تعالى: سَتَرْتُها عليكَ في الدُّنيا وأنا أَغْفِرُها لكَ اليوم، فيُعْطى كتابَ حسناته، وأمَّا الكفار والمنافقون فيُنادى بهم عَلَى رؤوسِ الخلائق: هؤلاء الذين كذَّبوا عَلَى ربِّهم ألَا لعنةُ الله عَلَى الظَّالمين»[1].

قوله: **(والسُّؤالُ حَقٌّ)** لقوله تعالى: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٩٢﴾ عَمَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿٩٣﴾﴾ [الحجر: ٩٢-٩٣]، وقوله تعالى: ﴿وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْـُٔولُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [الصافات: ٢٤] وحديث: «إِنَّ اللهَ يُدْنِي الْمُؤْمِنَ» في الصحيحين.



(١) أخرجه

[مبحثُ الحوضِ والصِّراط]

(والحَـوْضُ حَـقٌّ) لقولـهِ تعالـى: ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ ۝١﴾ [الكوثـر: ١]، ولقوله عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ: «حَوْضي مسـيرةُ شـهر، وزَواياهُ سـواء، وماؤهُ أبيضُ مِنَ اللَّبن، وريحُهُ أطيبُ مِنَ المِسْك، وكِيزانُـهُ أكثرُ من نجومِ السَّماء، ....

[مبحث الحوض والصراط]

قولـه: (لقولـه تعالـى: ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ ۝١﴾ [الكوثـر: ١]) الاسـتدلال بـه مبنـي على تفسـير الكوثر بالحوض وهـو أحد الأقوال في تفسـيره منقـول عن عطاء، وقيـل: الكوثـر نهر فـي الجنة والأظهر في تفسـيره أنـه الخيـر الكثير المفـرط الكثرة من العلـم والعمل وشـرف الدارين وسـائر ما أنعم الله بـه عليه فيها؛ فالحـوض على هذا من الخير الذي أعطيه ﷺ وكذا النهر في الجنة حديث: «حَوْضِي مَسِـيرَةُ شَـهْرٍ» الحديث هو فـي الصحيحيـن من حديث عبد الله بـن عمرو بن العاصـي رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُمَا والأحاديث المثبتة للحـوض كثيرة جدًّا في الصحيحين وغيرهمـا بطرق يبلغ بها المتن التواتر المعنوي، ولا تنافي هذا الرواية ما ورد في رواية لأحمد من أن الحوض كما بين عدن وعمان، وفي رواية في الصحيحين ما بين صنعاء والمدينة، وفي رواية فيهما أيضًا ما بين المدينة وعمان، وفي روايـة ما بين أيلة ومكة، وفـي رواية لابن ماجة ما بين المدينة إلى بيت المقدس، لأن كلًّا مـن هذه المسـافات شـهر تقريبًا وإن كان بعضهـا يزيد على بعـض؛ فالمقصود بيان طول

من يشربُ مِنْها فلا يَظْمأُ أبداً»[1]، والأحاديث فيه كثيرة.

(والصِّراطُ حَقٌّ) وهو جسرٌ ممدودٌ عَلَى مَتْن جهنَّم أدقُّ مِنَ الشَّعر وأحدُّ مِنَ السَّيْف، يعبرُهُ أَهْلُ الجَنَّة ويَزِلُّ به أقدامُ أَهْل النار.

المسافة لا التحديد، وذكر لكل مخاطب ما يعرفه، وأما رواية ما بين جَرْبَا وأَذْرُح فإنها دون الشهر بل دون نصف الشهر بل قد قيل إنها مسيرة ثلاثة أيام، فإنها تكون غير منافية للروايات إذا كان المراد تمثيل طول المسافة لكل أحد مما يعرفه دون تحديد ولا تقريب وإن استبعد هذا التأويل فيرجع إلى الروايات الراجحة، وإن عد اختلاف الروايات في المسافة اضطرابًا؛ فالقدر المشترك بينهما طول المسافة وكلها مثبت للحوض، وقوله: **(وزواياه سواء)** معناه أن كلا من نواحيه الأربع لا يزيد على كل من بقيتها كما ورد أن طوله وعرضه واحد في رواية لأحمد بإسناد حسن.

قوله: (من يشربُ مِنْها فلا يَظْمأُ) ظاهره أنه كناية عن دخول الجنة دون تعذيب بالنار التي دخولها سبب الظمأ، قيل: ويحتمل أن المراد لا يعذب بالظمأ من شرب منه وإن دخل النار وهذا احتمال بعيد.

قوله: (أدقُّ مِنَ الشَّعر وأحدُّ مِنَ السَّيْف) في مسلم عن أبي سعيد الخدري: «بَلَغَنِي أَنَّهُ أَدَقُّ مِنَ الشَّعْرِ، وَأَحَدُّ مِنَ السَّيْفِ» ومثله لا يقال من قبل الرأي؛ فله حكم المرفوع، وفي مسند أحمد عن عائشة حديث مرفوع يتضمن وصف أحوال القيامة، وفيه: «وَلِجَهَنَّمَ جِسْرٌ أَدَقُّ مِنَ الشَّعْرِ، وَأَحَدُّ مِنَ السَّيْفِ، وَفِيهِ، وَالنَّاسُ عَلَيْهِ كَالطَّرْفِ، وَالْبَرْقِ، وَكَالرِّيحِ، وَكَأَجَاوِيدِ الْخَيْلِ، وَالرِّكَابِ» وفي إسناده ابن لهيعة وقد وثق وبقية رجاله رجال الصحيح، وروى الطبراني من حديث ابن مسعود: «يُوضَعُ الصِّرَاطُ عَلَى سَوَاءِ جَهَنَّمَ مِثْلَ حَدِّ السَّيْفِ الْمُرْهَفِ، دَحَض مَزِلَّةٌ، عَلَيْهِ كَلَالِيبُ مِنْ نَارٍ يُخْتَطَفُ بِهَا فَمُمْسَكٌ

---

(١) أخرجه البخاري (٥/ ٢٤٠٥، رقم ٦٢٠٨)، ومسلم (٤/ ١٧٩٣، رقم ٢٢٩٢) وأخرجه أيضًا: ابن حبان (١٤/ ٣٦٤، رقم ٦٤٥٢).

وأنكره أكثرُ المعتزلة، لأنَّـه لا يمكن العبور عليه، وإن أمكن فهو تعذيبٌ للمؤمنين.

والجوابُ: أنَّ اللهَ تعالى قادرٌ عَلَى أن يمكن مِنَ العبور عَلَيْه ويسـهِّله عَلَى المؤمنين، حَتَّـى إنَّ منهم مـن يجوِّزُه كالبرقِ الخاطف ومنهم كالريح الهابَّـة ومنهم كالجوادِ إِلَى غير ذَلِكَ ممَّا وَرَدَ في الحديث.

يَهْـوِي فِيهَا، وَمَصْرُوعٌ، وَمِنْهُمْ مَنْ يَمُرُّ كَالْبَرْقِ، ثُمَّ كَالرِّيحِ، ثُمَّ كَجَرْيِ الْفَرَسِ، ثُمَّ كَسَـعْيِ الرَّجُلِ، ثُمَّ كَرَمَلِ الرَّجُلِ، ثُمَّ كَمَشْـيِ الرَّجُلِ» والمشهور أن الميزان قبل الصراط، قال أبو الحسـن القابسـي: «والصحيح أن الحوض قبل الميزان، وما ذهب إليه أبو طالب المكي في القوت وغيره من أن الحوض بعد الصراط قد غلط فيه»، قال الإمام الغزالي في كشف علوم الآخرة: «حكى بعض السلف من أهل التصنيف أن الحوض يورد بعد الصراط وهو غلـط مـن قائله» انتهـى. والأحاديث ظاهرة في أنـه قبل الصراط، ولا ينافـي ذلك ما رواه الترمذي والبيهقي عن أنس: سَـأَلْتُ رَسُـولَ اللهِ ﷺ أَنْ يَشْـفَعَ لِي يَوْمَ القِيَامَةِ، فَقَالَ: «أَنَـا فَاعِلٌ» قُلْتُ: فَأَيْنَ أَطْلُبُكَ؟ قَالَ: «أَوَّلَ مَا تَطْلُبُنِي عَلَى الصِّرَاطِ» قُلْتُ: فَإِنْ لَمْ أَلْقَكَ؟ قَالَ: «فَاطْلُبْنِـي عِنْدَ الْمِيـزَانِ» قُلْتُ: فَإِنْ لَمْ أَلْقَـكَ عِنْدَ الْمِيزَانِ؟ قَـالَ: «فَاطْلُبْنِي عِنْدَ الحَوْضِ فَإِنِّي لا أُخْطِئُ هَذِهِ الثَّلاثَةَ مَوَاطِنَ»، فإن التقديم هنا في الذكر الأهمية لا بحسب الوجود.

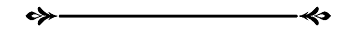
قوله: (وأنكره المُعْتزلة) عبارة شرح المقاصد وأنكره عبد الجبار وكثير من المعتزلة لكن عبارة المواقف وأنكره أكثر المعتزلة كعبارة الشرح.

قولـه: (والجوابُ: أنَّ اللهَ تعالى قادرٌ) فإن الذي قدر على أن يسـير الطير في الهواء، قادر على أن يسير الإنسان على الصراط، وفي الصحيحين عن أنس: أَنَّ رَجُلًا قَالَ: يَا نَبِيَّ اللهِ كَيْفَ يُحْشَرُ الكَافِرُ عَلَى وَجْهِهِ يَوْمَ القِيَامَةِ؟ قَالَ: «أَلَيْسَ الَّذِي أَمْشَاهُ عَلَى الرِّجْلَيْنِ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُمْشِيَهُ عَلَى وَجْهِهِ يَوْمَ القِيَامَةِ».

قولـه: (إِلَـى غيـر ذَلِكَ ممَّـا وَرَدَ فـي الحديث) منه مـا رواه الحاكم مـن حديث ابن مسـعود، وقال: على شـرط مسـلم ولفظه: «فَأَوَّلُهُمْ كَلَمْحِ البَرْقِ، ثُمَّ كَالرِّيحِ، ثُمَّ كَحُضْرِ الفَـرَسِ، ثُمَّ كَالرَّاكِبِ فِي رَحْلِهِ، ثُمَّ كَشَـدِّ الرَّجُلِ، ثُمَّ كَمَشْـيِهِ» وما رواه مسـلم وغيره من

....

حديث حذيفة وأبي هريرة ولفظه: «فَيَمُرُّ أَوَّلُكُمْ كَالْبَرْقِ، ثُمَّ كَالرِّيحِ، ثُمَّ كَمَرِّ الطَّيْرِ، وَشَـدِّ الرِّجَالِ» وقدمنا روايتي مسند أحمد.



[مبحثُ الجَنَّةِ والنار]

(والجَنَّـةُ حَقٌّ وَالنَّـارُ حَقٌّ) لأنَّ الآياتِ والأحاديث الواردة في شـأنِهما أشـهرُ من أن تُخْفى وأكثر من أن تحصى.

وتمسَّـكَ المُنكـرون بأنَّ الجَنَّةَ موصوفـة بأنَّ عَرْضَها كعرضِ السَّـماوات والأَرْض، وهـذا في عالم العناصر مُحالٌ وفي عالم الأفلاك إدخالُ عالمٍ في عالمٍ أو عالم آخر خارج عنه مُستلزم لجواز الخرق والالتئام، وهو باطل.

قلنا: هذا مَبْني عَلَى أصْلِكم الفاسد، وقد تكلَّمنا عَلَيْه في موضعه.

(وَهُما) أي الجَنَّة والنار (مَخْلوقَتان) الآن (مَوْجودتان) تكرير وتوكيد.

وزعمَ أكثرُ المُعتزلة أنهما إنَّما تُخلَقان يوم الجزاء.

[مبحثُ الجنَّةِ والنار]

قولـه: (مسـتلزمٌ لجـوازِ الخَـرْق والالتئـام) أي: خرق الأفـلاك والتئامهـا، وقد بينا معناهما فيما سـبق ووجه اسـتلزام جـواز الخرق والالتئـام أن آدم عليه الصلاة والسـلام أهبط منها إلى عالم العناصر كما ثبت ذلك في الكتاب العزيز.

قوله: (على أصلِكم الفاسد) الخطاب للفلاسفة وهم المنكرون لحقية الجنة والنار، وأصلهـم الفاسـد هنا هو الخـرق والالتئام، وأيضا فإنكارهم الحشـر مسـتلزم لإنكارهم الجنة والنار؛ لأنهم يقولون بقدم العالم ورتبوا عليه استحالة عدمه فلا حشر عندهم.

ولنا قصةُ آدم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ وحوَّاء وإسكانهما الجَنَّة، والآيات الظاهرة في إعدادهما مثل: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ١٣٣﴾ [آل عمران: ١٣٣] **و﴿أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ ١٣١﴾** [آل عمران: ١٣١]، **إذْ لا ضَرورة في العدولِ عَنِ الظاهر.**

فإنْ عورِضَ بمثلِ قولهِ تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلدَّارُ ٱلْءَاخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا﴾ [القصص: ٨٣].

قلنا: يحتملُ الحال والاستمرار، ولو سلم فقصَّة آدم تبقى سالِمة عَنِ المعارض.

قالوا: لو كانتا مَوْجودتين الآنَ لما جازَ هلاكُ أكل الجَنَّة، لقولهِ تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾ [الرعد: ٣٥] ....

قوله: (**لنا قصةُ آدم وحوَّاء وإسكانهما الجَنَّة**) أي: ثم إخراجهما منها، وقوله تعالى: ﴿وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ ٱلْجَنَّةِ﴾ [الأعراف: ٢٢] وحمل الجنة في الآيات على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب والمصادمة لإجماع المسلمين.

قوله: (**والآيات الظاهرة**) منها ما ذكره الشارح، ومنها: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ١٣ عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ ١٤ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰ ١٥﴾ [النجم: ١٣-١٥].

قوله: (**فإنْ عُورِض... إلى آخره**) المعارضة مبنية على أن يجعل بمعنى يخلق، وأنه للاستقبال وكلاهما في حيز المنع؛ لأن يجعلهما بمعنى نصيرهما للذين لا يريدون علوًّا بأن نمكنهم منها، وذلك لا ينافي كونها موجودة، بل هو لازم لوجودها، وجواب الشارح مبني على تسلم أنها بمعنى نخلق، وقوله: يحتمل الحال والاستمرار معناه أنها جعلت حال وجود الآية رقما في اللوح المحفوظ، وأنها استمرت مجعولة.

قوله: (**ولو سلم**) أي: أن معنى نجعلها نخلقها في المستقبل فغايته معارضة ظاهر بظاهر؛ لأن كلا من الآيتين ليست قطعية في مدعي المستدل فإذا تعارضتا تساقطتا، وبقيت قصة آدم قطعية سالمة عن المعارض.

قوله: (**أكل الجنة**) أي: مأكولها.

لكن اللَّازم باطلٌ لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨].

قلنـا: لا خفـاءَ في أنَّـه لا يمكـن دوامُ أكلِ الجَنَّة بعينه، وإنما المـرادُ بالدوامِ بأنَّـه إذا فني منه شـيءٌ جيء ببدله، وهذا لا ينافي الهلاكَ لحظة، عَلَى أنَّ الهلاكَ لا يسـتلزمُ الفناء، بل يكفي الخروجُ عَنِ الانتفاع به، ولو سلم فيجوزُ أن يكون المرادُ أنَّ كلَّ شيء ممكنٌ فهو هالك في حدِّ ذاته، بمَعْنى أنَّ الوجودَ الإمكاني بالنَّظَر إِلَى الوجودِ الواجبي بمنزلةِ العدم.

(باقِيتـان لا تَفْنيان ولا يَفْنـى أهلُهما) أي دائمتانِ لا يطرأُ عَلَيْهما عَدَمٌ مسـتمرّ، لقولِهِ تعالى في حقِّ الفريقَيْن: ﴿خَالِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾.

وأمَّـا ما قيل مـن أنهما تُهلَكان ولو لحظـة تحقيقاً لقولـه تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨] ....

قوله: (لكن اللَّازم باطلٌ... إلى آخره) يرد على هذا الاستدلال أنه مشترك الإلزام؛ لأن المراد بالشيء في الآية الوجود مطلقًا كما في قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦]، وقوله: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٩﴾﴾ [البقرة: ٢٩]، وليس المراد بالشيء فيها الوجود وقت النزول فقط؛ فلو خلقت يوم الجزاء لكانت داخلة في عموم الآية.

قوله: (وإنَّما المُراد الدَّوام... إلى آخره) يعني: أن المراد الدوام النوعي لا الشخصي؛ فإن نوع الثمار يعد دائما عرفًا وإن انقطع في بعض الأوقات.

قوله: (لا يُنافي الهِلال لحظة) أي: كما سيأتي قريبًا، بل يكفي الخروج عن الانتفاع المراد الانتفاع المقصود منه فلا يرد أن ما لا يفنى دليل على وجود الباري سبحانه وهو منفعة عظمى.

قوله: (ولو سلم) أي: أن الهلاك يستلزم الفناء.

قوله: (وأمَّا ما قيل مِنْ أنهما تهلكان ولو لحظة) أي: عند النفخة الأولى وهي النفخة للصعقة.

فلا يُنافي البقاء بهذا المَعْنى، عَلَى أنَّـك قد عرفتَ أنَّـه لا دلالةَ في الآيةِ عَلَى الفناء.

وذهبَـتِ الجهميَّـة إِلَى أنهما تَفنيان ويَفنـى أهلُهما، وهو قولٌ باطلٌ مخالفٌ للكتاب والسُّنَّـة والإجماع، لَيْس عَلَيْه شُبهةٌ فضلاً عن حجَّة.

قوله: (**لا يُنافي البقاء بهذا المَعْنى**) أي انتفاء طريان العدم المستمر.



[مبحثُ الصَّغيرةِ والكبيرة]

(وَالكَبيـرَةُ) قـد اختلفَـتِ الرِّوايات فيهـا، فرُوِيَ عـن ابنِ عُمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا أنها تسـع: الشِّـرْكُ بـالله وقتلُ النَّفـس بغيرِ حقٍّ وقذفُ المُحْصِنـة والزِّنا والفرارُ مِنَ الزَّحف والسِّـحر وأكلُ مالِ اليتيم وعقوقُ الوالدينِ المسلمَيْنِ والإلحادُ في الحَرَم، ....

[مبحثُ الصَّغيرة والكبيرة]

قولـه: (رُوِي عـنِ ابْـنِ عُمر أنها تسـع) أي: بتاء قبل السـين أخرجـه كذلك الحافظ أبو بكر البغدادي، عن طيلسـة بن علي اليماني وهو طيلسـة بن مياس، عن ابن عمر يرفع بلفظ: «الْكَبَائِرُ تِسْـعٌ: الْإِشْرَاكُ بِاللهِ، وَقَتْلُ نَسَـمَةٍ، وَالْفِرَارُ مِنَ الزَّحْفِ، وَقَذْفُ الْمُحْصَنَةِ، وَأَكْلُ الرِّبَـا، وَأَكْلُ مَـالِ الْيَتِيمِ، وَالْإِلْحَادُ فِي الْمَسْـجِدِ، وَالَّذِي يَسْتَسْـخِرُ، وَبُكَاءُ الْوَالِدَيْنِ مِنَ العقوق» وأخرجه البخاري في الأدب المفرد له عن مسـدد، عن إسـماعيل ابن علية، عـن زياد بـن مخراق، عن طيلسـة بن مياس، عن ابن عمـر موقوفًا عليه، وكلتـا الروايتين فيها: أكل الربا بدل ما في الشـرح من الزنا بالزاي والنون، وليس فيهما السـحر، وأخرجه الخطيب في الكفاية أيضًا من حديث حسـين بن محمد الجعفري، والحسـن بن موسـى الأشـيب كلاهما، عن أيوب بن عتبة بلفظ: «الْكَبَائِرُ سَـبْعٌ -أي: بتقديم السـين-، الشِّرْكُ بِـاللهِ، وَعُقُـوقُ الْوَالِدَيْنِ، وَالزِّنَا، وَالسِّـحْرُ، وَالْفِرَارُ مِـنَ الزَّحْفِ، وَأَكْلُ الرِّبَـا، وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ» فعد في هذه الرواية الزنا والسـحر، وقد فسـر الذي يستسـخر في الرواية السـابقة

وزادَ أبُـو هُريرة: أكلُ الرِّبا، وزادَ عليٌّ رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ: السَّرِقة وشربُ الخَمْر.

بالـذي يتـرك العمل وييأس من الثواب عليـه، وهو اليأس من روح الله فهو عند الشـافعية كبيـرة، وإن عده المصنف آخـر العقائد من أنواع الكفر وسـنتكلم على ذلك في محله إن شاء الله تعالى، وقد ورد في الصحيحين وغيرهما روايات من حديث جماعة من الصحابة تتضمن عد الكبائر سبعًا، وليس مفهوم العدد مرادًا في شيء من الروايات يدل على ذلك أن الذي يؤخذ من مجموعها يزيد على السبع وعلى التسع بل قد قال ابن عباس: «هي إلى السبعمائة أقرب» رواه أبو جعفر الطبري من رواية قيس بن سعيد، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس: «وأقربيتها إلى السبعمائة باعتبار أصناف أنواعها».

قولـه: (وزادَ أبـو هريرة: أكلُ الرِّبا) ليس المراد أنه عدها عشـراً إنمـا المراد أنه ورد مـن روايته ما يؤخذ منه جعل أكل الربا زائدًا على التسـع فـي رواية غيره ففي الصحيحين من حديث أبي هريرة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ أن رسـول الله ﷺ، قال: «اجْتَنِبُوا السَّـبْعَ المُوبِقَاتِ –أي: المهلكات–» قِيلَ: يَا رَسُولَ اللهِ، وَمَا هُنَّ؟ قَالَ: «الشِّرْكُ بِاللهِ، وَالسِّحْرُ، وَقَتْلُ النَّفْسِ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ إِلَّا بِالحَقِّ، وَأَكْلُ الرِّبَا، وَأَكْلُ مَالِ اليَتِيمِ، وَالتَّوَلِّي يَوْمَ الزَّحْفِ، وَقَذْفُ المُحْصَنَاتِ المُؤْمِنَاتِ الغَافِلاتِ».

قوله: (وزادَ عليٌّ رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ: السَّـرقة وشـربُ الخمر) لم أرهما معدودين من الكبائر من رواية علي، نعم هما كبيرتان بالإجماع والنصوص الصحيحة المصرحة بعظم الوعيد فيهما، وقد ورد في جامع الترمذي عن علي يرفعه: «إذا فعلت أمتي عشـر خصال»، وعد منها شـرب الخمر، وفي آخره «فليرتقوا عند ذلك ريحًا خمرًا أو خسـفًا أو مسـخًا»، قال الترمذي: غريب.

تنبيـه: قيل: لفظ الشـرك فـي الحديث إن أريد بـه مطلق الكفر؛ فالسـحر مندرج فيه لأنه كفر بالاتفاق، فذكره في الحديث تكرار وإلا فسـائر أنواع الكفر غير الشرك تبقى غير معدودة من الكبائر مع أنها أكبر الكبائر وجوابه أن المراد بالشرك مطلق الكفر، وما زعمتم مـن لزوم تكرار السـحر لاندراجه فيه ممنوع؛ لأن من السـحر ما هو كفر كسـحر يتضمن

وقيل: كلُّ ما كان مفسدتُـهُ مثلَ مفسدة شيء مما ذُكر أو أكثر منه.

وقيل: كلُّ ما توعَّد عَلَيْه الشرعُ بخصوصه.

وقيل: كلُّ معصية أصرَّ عَلَيْها العبد فهي كبيرة، وكل ما استغفر عنها فهي صغيرة.

عبـادة كوكـب، وهو محل الاتفـاق ومنه ما هو كبيـرة وليس بكفر، والحاصل أن السـحر ليـس كفـر العينة، بل لتضمنه ما هو كفر، كما صرح بذلك أصحابنا في كتب الفروع حيث عدوا السـحر المتضمن للكفر كفرًا في باب الردة، وعدوا غيره من أنواع السحر كبيرة في كتاب الشـهادات، ودعوى المعترض الاتفاق إن أراد في النوع المتضمن للكفر بنعم ولا يفيـده، وإن أراد مطلقًـا فممنوع على أن مفهوم العدد ليس مـرادًا من الحديث كما قدمنا، فلا يعترض بخروج شـيء عنه بتقدير حمل الشـرك في الحديث على النوع المخصوص وبالله التوفيق.

قوله: (وقيل: ما كانت مفسدته مثل مفسدة شيء مما ذُكِر أو أكثر منه) هو الذي ذكره شيخ الإسلام سلطان العلماء عز الدين بن عبد السلام في قواعده الكبرى، قال: «إذا أردت معرفة الكبائر والصغائر فأعرض مفسدة الذنب على مفسدة الكبائر المنصوص عليها، فإن نقصت عن أقل مفاسد الكبائر فهي من الصغائر، وإن ساوت أدنى مفاسد الكبائر أو رتب عليها فهي من الكبائر، فمن دل الكفار على عورة المسلمين مع علمه بأنهم يستأصلونهم بدلالته وبسبون حريمهم وأطفالهم ويأخذون أموالهم ويزنون بنسائهم ويخربون ديارهم فإن تسـببه إلى هذه المفاسـد أعظم من توليه يوم الزحف بغير عذر مع كونه من الكبائر ثم سـاق في القواعد عدة أمثلة من هذا القبيل، ومحل بسط الكلام في ذلك مبسوطات كتب الفروح وكتاب الإحياء وكتاب القواعد المشار إليه.

قوله: (وقيل: كلُّ ما توعد عليه الشَّرع بخصوصه) نقله الرافعي عن الأكثر.

قولـه: (وقيـل: كلُّ معصيةٍ أصـرَّ عليها العبد) بإن لـم يتب منهـا **(فهي كبيرة، وكل ما استغفر منها)** أي: طلب المغفرة لها بطريق طلبها وهي التوبة **(فهي صغيرة)** وحاصل هذا

وقال صاحبُ الكفاية: الحق أنهما اسـمان إضافيَّان لا يُعرفان بذاتيهما، فكلُّ معصيةٍ إذا أضيـفَ إِلَـى ما فوقهـا فهي صغيـرة، وإن أضيفَتْ إِلَى مـا دونِـها فهي كبيـرة، والكبيرة المُطْلَقة هي الكفر، إذ لا ذنبَ أكبر منه.

وبالجملـة المُـراد هاهنا أنَّ الكبيرةَ التي هـي غير الكفر (لا تُخْرِجُ العبـدَ المُؤْمِن مِنَ الإيمان)، لبقاءِ التَّصديق الذي هُوَ حقيقةُ الإيمان، خلافاً للمعتزلة حيثُ زعموا أنَّ مرتكبَ الكبيرة لَيْس بمؤمنٍ ولا كافر، وهذا هُوَ المنزلةُ بين المنزلتين، بناءً عَلَى أنَّ الأعمالَ عندهم

أن كل ذنب لم يتب منه فهو كبيرة بالنسبة إلى عظمة من عصى به سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وكل ذنب تاب منه فهو صغيرة بالنسـبة إلى سـعة عفوه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، واعلم أن القائل بهذا لا يقول بأن كل معصية تسلب العدالة، بل من المعاصي ما يسلب العدالة عنده ومنها ما لا يسلبها، وإن سـماه كبيرة، واعلم أيضًا أن الإصرار يطلق بمعنى آخر وهو تكرر فعل الصغيرة على وجـه يسـلب العدالة، وقد ضبطها الشـيخ عـز الدين فـي القواعد بأن تكـرر الصغيرة من المكلف تكرارًا يشعر بقلة مبالاته في الدين إشعار ارتكاب الكبيرة بذلك، قال: «وكذا إذا اجتمعت صغائر مختلفة الأنواع بحيث يشعر مجموعها بما يشعر به أدنى الكبائر» انتهى. وهـو جائـز على الوجه القائل بأن الصغائر من أنواع دون إصرار على نوع منها قد تسـلب العدالة وهو الموافق لنص الشافعي في المختصر أن من غلبت طاعاته معاصيه كان عدلاً، ومن كان بالعكس فهو فاسق، وتمام إيضاح ذلك يطلب من مبسوطات الفقه.

قوله: (أنهما اسـمان إضافيَّان... إلى آخره) يرد عليه أنه مخالف لقوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ﴾ [النسـاء: ٣١] لأنـه بالنظر إلى كون الـكل كبائـر، يقال: فما الذي يكفر بـه، وبالنظر إلى كون الكل صغائر، يقـال: فما الكبائر التـي تجتنـب، فإن قيل: المراد بالكبائر في الآية جزئيـات الكفر فإذا اجتنب كفر ما عداها قلنـا: تكفير ما عداها معلق بالمشـيئة كما سـيأتي والإلزام أن يكفر القتل والزنا والسـرقة بمجرد اجتناب المسلم الكفر ولا قائل بذلك.

قوله: (بناءً عَلَى أنَّ الأعمالَ عندهم ....

جزءٌ من حقيقة الإيمان.

(ولَا تُدْخِلُهُ) أي العبدَ المؤمنَ (في الكفر) خلافاً للخوارج، فإنَّهم ذهبوا إِلَى أنَّ مرتكبَ الكبيرة بلِ الصغيرة أيضاً كافر، وأنَّه لا واسطةَ بين الكفر والإيمان.

لنا وجوه:

الأوَّل: ما سيجيءُ من أنَّ حقيقةَ الإيمان هُوَ التصديقُ القلبي، فلا يخرجُ المؤمنُ عَنِ الاتِّصافِ به إلا بما ينافيه، ومجردُ الإقدامِ عَلَى الكبيرة لغلبةِ شهوةٍ أو حَمِيَّةٍ أو أَنَفةٍ أو كسلٍ خصوصاً إذا اقترن به خوفُ العقاب ورجاءُ العفو والعزمُ عَلَى التوبةِ لا ينافيه، نعم إذا كان بطريقِ الاستحلال والاستخفاف كان كفراً لكونه علامةً للتكذيب، ولا نزاعَ في أنَّ مِنَ المعاصي ما جعله الشارعُ أمارةً للتكذيب وعُلِمَ كونُه كذلك بالأَدِلَّة الشرعيَّة كسجودٍ للصنم وإلقاءِ المُصحف في القاذوراتِ والتلفُّظِ بكلماتِ الكفر ونحوِ ذَلِكَ ممَّا يثبتُ بالأَدِلَّة أنَّه كُفْر.

جزء من حقيقة الإيمان) أي: والشيء ينتفي بانتفاء جزئه فانتفى عندهم الإيمان ولم يوجد الكفر، وبتقدير كون الأعمال عندهم شرطًا كما جرى عليه شيخنا في المسايرة فيقرر على هذا المنوال بأن المشروط ينتفي بانتفاء شرطه.

قوله: **(خلافًا للخوارج)** أولهم الذين خرجوا على علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وكفروه وكفروا معاوية بمسألة التحكيم، وهم سبع فرق كما بين آخر المواقف وشرحه وهو مبسوط في كتب الملل والنحل.

قوله: **(لغلبة شهوة)** أي: كالإقدام على الزنا، وقوله: **(أو حَمِيَّةٍ أو أنفةٍ)** أي: الإقدام على القتل أو القذف أو السب، وقوله: **(أو كسل)** أي: كترك الصلاة كسلًا، وقد فسرت الحمية بالأنفة في المحكم وغيره، وكذا في الكشاف في سورة الفتح، وفي جعل أو بمعنى الواو ليكون عطف الأنفة تفسيرًا مكلف؛ لأن أداة العطف التفسيري هو الواو دون أو.

قوله: **(نعَمْ إذا كان)** الإقدام **(بطريقِ الاستحلال)** بأن كان على وجه يفهم منه أن ذلك الذي أقدم عليه يعده حلالًا، فإن عده حلالًا تكذيب، وذلك الإقدام المقترن بما

وبهـذا ينحـلُّ ما قيـل: إن الإيمان إذا كان عبـارةً عَنِ التصديق والإقـرار ينبغي أن لا يصيـرَ المُقِرُّ المصدق كافراً بشـيء من أفعال الكفر وألفاظه مـا لم يتحققْ منه التكذيب أو الشك.

الثانـي: الآياتُ والأحاديثُ الناطقـةُ بإطلاقِ المؤمن عَلَى العاصـي، كقولِهِ تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ ﴾ [البقـرة: ١٧٨]، وقولـه تعالـى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ تُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ تَوۡبَةٗ نَّصُوحًا﴾ [التحريـم: ٨]، وقولـه تعالـى: ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ ﴾ الآية [الحجرات: ٩]، وهي كثيرة.

الثَّالِـث: إجمـاعُ الأمّـة مـن عصرِ النبـيِّ عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ إِلَى يومِنـا هذا بالصَّـلاةِ عَلَى من ماتَ مِنْ أَهْلِ القبلة من غير توبةٍ والدُّعاء والاسـتغفار لهم مع العِلْم بارتكابهم الكبائرَ بعد الاتفاقِ عَلَى أن ذَلِكَ لا يجوزُ لغيرِ المؤمن.

يدل على عده حلالًا علامة للتكذيب فهو كفر بهذا الاعتبار، كما أن المعاصي التي جعلها الشـرع علامات على التكذيب يسـمى كل منها كفرًا كما صرح به الشـارح، ومنها التلفظ بكلمات الكفر، فإن التلفظ فعل اللسان والإيمان أمر قلبي؛ لأنه تصديق القلب.

قولـه: (نصوحًا) أي: بالغة فـي النصح وهو صفة التأديب، فإنه ينصح نفسـه بالتوبة وصفت به التوبة على الإسناد المجازي.

قولـه: (بالصلاة) المعـروف تعدية الإجماع بعلى لا بالباء فاسـتعمال الشـارح الباء هنـا، بمعنى على مجاز كما فـي قوله تعالى: ﴿ ۞ وَمِنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ مَنۡ إِن تَأۡمَنۡهُ بِقِنطَارٖ﴾ [آل عمران: ٧٥] أي: على قنطار.

قوله: (بعد الاتِّفاقِ على ذلك) أي: الصلاة والدعاء والاستغفار لا يجوز لغير المؤمن، لقولـه تعالى: ﴿ وَلَا [تُصَـلِّ][1] عَلَىٰٓ أَحَدٖ ﴾ [التوبـة: ٨٤]، وقوله: ﴿إِن تَسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ سَبۡعِينَ مَرَّةٗ فَلَن يَغۡفِرَ ٱللَّهُ لَهُمۡۚ ﴾ [التوبة: ٨٠]، وإنما نهى عن الصلاة عليهم لتضمنها الدعاء لهم.

---

(١) بالأصل: يصل، وهو خطأ والصواب ما أثبت.

واحتجَّت المعتزلة بوجهين:

الأول: أنَّ الأُمَّةَ بعد اتِّفاقهم عَلَى أنَّ مُرتكبَ الكبيرة فاسقٌ اختلفوا في أنَّه مُؤمن وهو مذهبُ أَهْل السنة والجَماعَة أو كافرٌ وهو قولُ الخوارج أو منافق وهو قولُ الحسن البصري، فأخذنا المتَّفقَ عَلَيْه وتَرَكْنا المُخْتَلَفَ فيه، وقلنا: هُوَ فاسقٌ لَيْس بمؤمنٍ ولا كافرٍ ولا منافق.

والجوابُ: أنَّ هذا إحداثٌ للقولِ المخالف لما أجمعَ عَلَيْه السَّلفُ من عدمِ المَنْزلة بين المنزلتين، فيكونُ باطلاً.

والثاني: أنَّه لَيْسَ بمؤمنٍ لقولهِ تعالى: ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًاۚ﴾ [السجدة: ١٨] جعلَ المؤمنُ مقابلاً للفاسق، وقوله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: «لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ»[1]، ....

قوله: (**المُخالِف لما أجمعَ عليه السَّلف**) فإن قيل: أليس قد جعل الحسن البصري النفاق واسطة بين الإيمان والكفر؟! قلنا: ليس كذلك! بل إن حمل كلام الحسن على ظاهره فهو حكم منه بأنه كافر كفرًا خاصًّا، وهو النفاق الذي هو إخفاء الكفر وإظهار الإيمان واللائق بمقام الحسن أن يحمل كلامه على هذا على أنه خارج مخرج التنفير عن الكبائر بأنها معاص، ومن المعاصي ما جعله الشرع علامة على عدم تصديق القلب، وما قيل في الجواب من أن المراد الإجماع المتقدم على الحسن فهو غلط وإلا لما خالفه الحسن؛ لأنه أقعد بمعرفة الإجماع ممن بعده لا يقال لعل الإجماع انعقد بعد الحسن؛ لأنّا نقول قد كان واصل بن عطاء في عصره وهو رأس المعتزلة وأظهر هذا الخلاف وتبعه عليه المعتزلة إلى يومنا هذا.

قوله: (**وقوله ﷺ: «لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ»**) طرف من حديث أبي

(١) أخرجه مسلم (١/ ٧٧، رقم ٥٧)، وأبو داود (٤/ ٢٢١، رقم ٤٦٨٩)، والترمذي (٥/ ١٥، رقم ٢٦٢٥) وقال: حسن صحيح غريب. وأخرجه أيضًا: أحمد (٢/ ٤٧٩، رقم ١٠٢٢٠)، والبخاري (٦/ ٢٤٩٧، رقم ٦٤٢٥)، وابن حبان (١٠/ ٢٦٠، رقم ٤٤١٢).

وقوله عَلَيْه الصَّلاة والسلام: «لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا أَمَانَةَ لَهُ»[1]، ولا كافر لما تواتر من أن الأمة كانوا لا يقتلونه ولا يُجْرُون عَلَيْه أحكامَ المرتدِّين ويدفنونَـهُ في مقابرِ المسلمين.

والجوابُ:

أنَّ المرادَ بالفاسقِ في الآيةِ هُوَ الكافر، فإنَّ الكفرَ مِنْ أَعْظمِ الفسوق، والحديثُ واردٌ عَلَى سبيل التغليظِ والمبالغةِ في الزَّجْر عَنِ المعاصي بدليلِ الآياتِ والأحاديث الدالة عَلَى أنَّ الفاسق مؤمن، حتى ....

هريرة في الصحيحين بلفظ: «لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَسْرِقُ السَّارِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَشْرَبُ الخَمْرَ حِينَ يَشْرَبُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ».

قوله: (**«لاَ إِيمَانَ لِمَنْ لاَ أَمَانَةَ لَـهُ»**) هو من طرف من حديث رواية أحمد والطبراني في الأوسط والبزار وابن ماجه في صحيحه والبيهقي في الشُّعَب عن أنس يرفعه بلفظ: «لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا أَمَانَةَ لَهُ، وَلَا دِينَ لِمَنْ لَا عَهْدَ لَهُ».

قوله: (**المرادَ بالفاسقِ في الآيةِ هُوَ الكافر**) لأن الفسق في اللغة الخروج، والمعنى: أفمن كان مؤمنًا كما كان خارجًا عن الإيمان، وعندهم المعنى: أفمن كان مؤمنًا كمن كان خارجًا عن الطاعة غير كافر، ولا يخفى أنه غير لائق ببلاغة نظم القرآن، ولا ينفي الاستواء لأنه إنما ورد في القرآن بين المتقابلين تقابل تضاد ونحوه، كقوله: ﴿وَمَا يَسْتَوِي ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ ﴿١٩﴾ وَلَا ٱلظُّلُمَٰتُ وَلَا ٱلنُّورُ ﴿٢٠﴾ وَلَا ٱلظِّلُّ وَلَا ٱلْحَرُورُ ﴿٢١﴾ وَمَا يَسْتَوِي ٱلْأَحْيَآءُ وَلَا ٱلْأَمْوَٰتُ﴾ [فاطر: ١٩-٢٢]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْتَوِي ٱلْحَسَنَةُ وَلَا ٱلسَّيِّئَةُ﴾ [فصلت: ٣٤]، ﴿لَا يَسْتَوِيٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ﴾ [الحشر: ٢٠].

قوله: (**الحديثُ واردٌ عَلَى سبيل التغليظِ**) يعني أن المراد في الحديثين تقييد الإيمان بالكامل؛ فالمراد: لا يزني الزاني حين يزني وهو كامل الإيمان لا إيمان كاملًا لمن لا أمانة

---

(١) أخرجه الطبراني في الأوسط (٢/ ٣٨٣، رقم ٢٢٩٢). وأخرجه أيضًا: في الصغير (١/ ١١٣، رقم ١٦٢)، قال الهيثمي (١/ ٢٩٢): تفرد به الحسين بن الحكم الحبرى.

قـالَ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ لأبـي ذَرٍّ لمَّـا بالَغَ فـي السُّـؤال: «وإنْ زَنَى وإنْ سَـرَقَ عَلَى رَغْـمِ أَنْـف أبي ذَرّ[١]»[٢].

له لما سـيأتي في مبحث الإيمان من أن الأعمال داخلة في مسمى الإيمان الكامل، ولكن تـرك التصريح بالقيد تغليظًا ومبالغة في الزجر، ونظيره في الحديث كثير من ذلك حديث مسـلم وغيره: «بَيْنَ الْعَبْـدِ وَالْكُفْرِ تَرْكُ الصَّلَاةِ»، فإن المـراد الترك على وجه الجحد ولم يصرح بالقيد تغليظًا ومبالغة في الزجر.

قوله: (قال ﷺ لأبي ذر لما بالغ في السؤال: «وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ عَلَى رَغْمَ أَنْفِ أَبِي

(١) أخرجه البخاري (٦/ ٢٧٢١، رقم ٧٠٤٩)، ومسلم (١/ ٩٤، رقم ٩٤).

(٢) هَـذَا الْحَدِيـث مِمَّا اخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِـي مَعْنَاهُ، فَالْقَوْلُ الصَّحِيحُ الَّذِي قَالَـهُ الْمُحَقِّقُونَ أَنَّ مَعْنَاهُ: لاَ يَفْعَلُ هَذِهِ الْمَعَاصِي وَهُوَ كَامِلُ الإِيمَان، وَهَذَا مِنْ الْأَلْفَاظ الَّتِي تُطْلَقُ عَلَى نَفْيِ الشَّيْء، وَيُـرَادُ نَفْيُ كَمَالِهِ وَمُخْتَارِه، كَمَا يُقَال: لَا عِلْم إِلَّا مَا نَفَعَ، وَلَا مَال إِلَّا الإِبِل، وَلَا عَيْش إِلَّا عَيْش الْآخِرَة، وَإِنَّمَا تَأَوَّلْنَـاهُ عَلَى مَـا ذَكَرْنَاهُ، لِحَدِيثِ أَبِي ذَرّ وَغَيْره: «مَنْ قَالَ لَا إِلَه إِلَّا الله: دَخَلَ الْجَنَّة، وَإِنْ زَنَى، وَإِنْ سَرَقَ».
وَحَدِيث عُبَادَةَ بْن الصَّامِت الصَّحِيح الْمَشْهُور «أَنَّـهُمْ بَايَعُوهُ - ﷺ - عَلَى أَنْ لَا يَسْرِقُوا وَلَا يَزْنُوا، وَلَا يَعْصُـوا، إِلَـى آخِره، ثُمَّ قَالَ لَهُمْ - ﷺ -: فَمَنْ وَفَّى مِنْكُمْ، فَأَجْرُهُ عَلَى الله، وَمَنْ فَعَلَ شَـيْئًا مِنْ ذَلِكَ فَعُوقِبَ فِي الدُّنْيَا فَهُوَ كَفَّارَته، وَمَنْ فَعَلَ وَلَـمْ يُعَاقَب، فَهُوَ إِلَى الله تَعَالَى، إِنْ شَاءَ عَفَا عَنْهُ، وَإِنْ شَاءَ عَذَّبَهُ».
فَهَـذَانِ الْحَدِيثَـانِ، مَعَ نَظَائِرهمَا فِي الصَّحِيح، مَعَ قَوْل الله - عَزَّوَجَلَّ -: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾، مَـعَ إِجْمَـاع أَهْلِ الْحَقِّ عَلَى أَنَّ الزَّانِيَ وَالسَّـارِقَ وَالْقَاتِلَ وَغَيْـرَهُمْ مِنْ أَصْحَـابِ الْكَبَائِر غَيْرِ الشِّـرْك لَا يَكْفُرُونَ بِذَلِـكَ، بَلْ هُمْ مُؤْمِنُونَ نَاقِصُو الْإِيمَان، إِنْ تَابُوا سَـقَطَتْ عُقُوبَتُهمْ، وَإِنْ مَاتُوا مُصِرِّينَ عَلَى الْكَبَائِر، كَانُوا فِي الْمَشِيئَـة.
فَـإِنْ شَـاءَ اللهُ تَعَالَى عَفَا عَنْهُمْ وَأَدْخَلَهُمْ الْجَنَّة أَوَّلًا، وَإِنْ شَـاءَ عَذَّبَهُمْ، ثُـمَّ أَدْخَلَهُمْ الْجَنَّة وَكُلُّ هَذِهِ الْأَدِلَّة تَضْطَرُّنَا إِلَى تَأْوِيل هَذَا الْحَدِيث وَشِبْهِهِ.
ثُـمَّ إِنَّ هَذَا التَّأْوِيلَ ظَاهِرٌ سَـائِغ فِي اللُّغَة، مُسْـتَعْمَلٌ فِيهَا كَثِيـر، وَإِذَا وَرَدَ حَدِيثَـانِ مُخْتَلِفَانِ ظَاهِرًا، وَجَـبَ الْجَمْعُ بَيْنهمَا، وَقَدْ وَرَدَا هُنَا، فَيُجِبْ الْجَمْع، وَقَدْ جَمَعْنَا. شـرح النووي على مسـلم - (ج ١/ ص ١٤٨).

واحتجَّتِ الخوارجُ بالنُّصوص الظاهرة في أن الفاسقَ كافرٌ، كقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [المائدة: ٤٤]، وقوله تعالى: ﴿وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ ﴿٥٥﴾﴾ [النور: ٥٥]، وكقوله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: «من ترك الصَّلاة متعمداً فقد كفر»[(١)] وفي أنَّ العذابَ مختصّ بالكافر، كقوله تعالى: ﴿أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴿٤٨﴾﴾ [طه: ٤٨]، وقوله تعالى: ﴿لَا يَصْلَىٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى ﴿١٥﴾ ٱلَّذِى كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴿١٦﴾﴾ [الليل: ١٥-١٦] وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْخِزْىَ ٱلْيَوْمَ وَٱلسُّوٓءَ عَلَى ٱلْكَـٰفِرِينَ ﴿٢٧﴾﴾ [النحل: ٢٧] إِلَى غيرِ ذلك.

والجوابُ: أنها متروكةُ الظاهر للنُّصوص الناطقة عَلَى أنَّ مرتكبَ الكبيرة لَيْس بكافرٍ والإجماع المنعقد عَلَى ذَلِكَ عَلَى ما مر، والخوارج خوارج عما انعقد عَلَيْه الإجماع، فلا اعتدادَ بهم.

ذَرٍّ») حديث أبي ذر هذا في الصحيحين قال: أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ وَعَلَيْهِ ثَوْبٌ أَبْيَضُ، وَهُوَ نَائِمٌ، ثُمَّ أَتَيْتُهُ وَقَدِ اسْتَيْقَظَ، فَقَالَ: «مَا مِنْ عَبْدٍ قَالَ: لا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، ثُمَّ مَاتَ عَلَى ذَلِكَ إِلَّا دَخَلَ الجَنَّةَ» قُلْتُ: وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ؟ قَالَ: «وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ» قُلْتُ: وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ؟ قَالَ: «وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ عَلَى رَغْمِ أَنْفِ أَبِي ذَرٍّ»، وكان أبو ذر إذا حدث بهذا الحديث قال: «وإن رغم أنف أبي ذر» ورغم الأنف وصوله إلى الرغام بفتح الراء، وهو التراب على سبيل الغلبة له يعبر به عن وقوع الشيء على خلاف مراد المخاطب قهرًا أو الجائر في قوله: «عَلَى رَغْمِ» متعلق بمحذوف تقديره: قلت هذا ونحو ذلك.[(١)]

قوله: (والجواب: أنها متروكة الظاهر) لأن قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٤] ظاهره عام بناء على عموم الموصولات، ويجاب عنه بأن العموم في اليهود دون هذه الأمة، والمراد بما أنزل الله التوراة بدلالة السياق في قوله

---

(١) أخرجه الطبراني في الأوسط (٣/ ٣٤٣، رقم ٣٣٤٨). قال المنذري (١/ ٢١٥): إسناد لا بأس به. وقال الهيثمي (١/ ٢٩٥): رجاله موثقون إلا محمد بن أبي داود فإني لم أجد من ترجمه وقد ذكر ابن حبان في الثقات محمد بن أبي داود البغدادي فلا أدري هو هذا أم لا.

....

تعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ ﴾ [المائدة: ٤٤] الآية، وهذه الأمة غير متعبدة بحكم التوراة؛ فالمراد اليهود، والمراد في قوله تعالى: ﴿وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿٥٥﴾﴾ [النور: ٥٥] الكاملون في الفسق فهم الذين باعتبارهم وقع الحصر المدلول عليه بضمير الفصل في الآية وهو حصر الفاسق في الكافر.

وقوله تعالى حكاية عن موسى وهارون: ﴿ إِنَّا قَدْ أُوحِىَ إِلَيْنَآ أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴿٤٨﴾﴾ [طه: ٤٨] متروكُ الظاهر؛ أعني قصر العذاب الذي اقتضاه تعريف المسند إليه في الآية؛ للاتفاق على عذاب الزاني، وشارب الخمر، ونحوهما ممن لم يكذب، وقوله: ﴿لَا يَصْلَىٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى ﴿١٥﴾ ٱلَّذِى كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴿١٦﴾﴾ [الليل: ١٥-١٦] متروكُ الظَّاهر؛ لأنَّ النار في قوله: ﴿فَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّىٰ ﴿١٤﴾﴾ [الليل: ١٤] هي الخاصة بالكفَّار، لا الطبقة العليا التي وردت النصوص بأنها لعُصاة الموحدين.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْخِزْىَ ٱلْيَوْمَ وَٱلسُّوٓءَ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٢٧﴾﴾ [النحل: ٢٧] استدلالهم به مبنيٌّ على عموم المفرد المحلَّى باللام، وهو ممنوع عن القائل بأنه لا عموم له، وبتقدير العموم، فالمراد الخزي الكامل، فيلزم حينئذٍ انحصار أفراده في الكافر.

وأمَّا حديث: «من ترك الصلاة متعمدًا فقد كفر» فأخرجه الطبراني بلفظ: «من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر [إجهارًا][1]».

ورواه أصحاب السنن الأربعة، وابن حبان والحاكم من حديث بريدة، وصحَّحَاه بلفظ[2]: ....

(١) هكذا بالأصل، والصواب: جهارًا.

(٢) أخرجه الترمذي (٥/ ١٣، رقم ٢٦٢١)، وقال: حسن صحيح غريب. والنسائي (١/ ٢٣١، رقم ٤٦٣)، وابن ماجه (١/ ٣٤٢، رقم ١٠٧٩)، وابن حبان (٤/ ٣٠٥، رقم ١٤٥٤)، =

....

«العهد الذي بيننا وبينهم[1] الصلاة، فمن تركها فقد كفر» وقد مرَّ ما يُؤخذ منه الجواب عنه.



= والحاكم (١/ ٤٨، رقم ١١)، وقال: صحيح الإسناد. والبيهقي (٣/ ٣٦٦، رقم ٦٢٩١). وأخرجه أيضًا: ابن أبي شيبة (٦/ ١٦٧، رقم ٣٠٣٩٦)، والدارقطني (٢/ ٥٢)، والديلمي (٣/ ٩٢، رقم ٤٢٥٧)، والمروزي في تعظيم قدر الصلاة (٢/ ٨٧٩، رقم ٨٩٦)، وعبد الله بن أحمد في السنة (١/ ٣٥٨، رقم ٧٦٩) قال المناوي (٤/ ٣٩٥): قال العراقي: حديث صحيح.

(١) أَيْ: فَإِذَا تَـرَكُوهَا بَرِئَتْ مِنْهُمْ الذِّمَّةُ، وَدَخَلُوا فِي حُكْمِ الْكُفَّارِ، نُقَاتِلُهُمْ كَمَا نُقَاتِلُ مَنْ لاَ عَهْدَ لَهُ. قَالَ التُّورْبَشْتِيُّ: وَيُؤَيِّدُ هَذَا الْمَعْنَى قَوْلُهُ - ﷺ - لَمَّا اسْتُؤْذِنَ فِي قَتْلِ الْمُنَافِقِينَ: «أَلَا إِنِّي نُهِيتُ عَنْ قَتْلِ الْمُصَلِّينَ»، وَيَدُلُّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ - ﷺ - لِأَبِي الدَّرْدَاءِ: «لَا تَتْرُكْ صَلَاةً مَكْتُوبَةً مُتَعَمِّدًا، فَمَنْ تَـرَكَهَا مُتَعَمِّدًا فَقَدْ بَرِئَتْ مِنْهُ الذِّمَّةُ». تحفة الأحوذي - (ج ٦ / ص ٤١٩).

[حُكْمُ الشِّرْكِ بالله وما دونَ ذلك]

(واللهُ لا يَغْفِرُ أنْ يُشْرَكَ به) بإجماعِ المسلمين لكنهم اختلفوا في أنَّـه هل يجوز عقلاً أم لا؟

فذهب بعضهم إِلَى أنَّـه يجوز عقلاً وإنما علم عدمه بدليل السمع، وبعضُهم إِلَى أنَّـه يمتنع عقلاً لأنَّ قضيةَ الحكمة التفرقةُ بين المسـيء والمحسـن والكفر نهايةٌ في الجناية لا يحتمل الإباحةَ ورفعَ الحرمة أصلاً، فلا يحتمل العفوَ ورفعَ الغرامة.

وأيضاً الكافرُ يعتقده حقاً ولا يُطْلَبُ له عفوٌ أو مغفرةٌ فلم يكنِ العفوُ عنه حكمة.

وأيضاً هُوَ اعتقادُ الأبد فيوجبُ جزاء الأبد، هذا بخلافِ سائرِ الذنوب.

[حكم الشرك بالله وما دون ذلك]

(وبعضُهم) أي وذهب بضع المسـلمين أنه ممتنع عقـلًا بناء على الأدلة التي ذكرها الشَّـارح عنهم، وهؤلاء البعض هـم المعتزلة، وصاحب العمدة أبو البركات النسـفي من الحنفيـة، والأدلـة المذكـورة جارية على طريق الحُسـن والقُبح العقليين، وتعليل أفعاله تعالى بالأغراض، وقد تقرَّرَ بُطلانهما.

(ورَفْع الغَرامة) هي ما يلزم أداؤه، والمراد به ههنا: ما يستحقه من العذاب.

(هُـوَ اعتقادُ الأبد، فيُوجِـبُ جزاءَ الأبد) هذا مجرد دعوى لا دليـل عليها، فإن قيل:

(ويغفرُ ما دونَ ذَلِكَ لمن يشاءُ مِنَ الصغائرِ والكبائر) مع التوبةِ أو بدونِها، خلافاً للمعتزلة، وفي تقريرِ الحكم ملاحظة للآية الدالة عَلَى ثُبوته، والآيات والأحاديث في هذا المَعْنى كثيرة.

والمعتزلة يخصُّونها بالصَّغائر وبالكبائر المقرونة بالتوبة، وتمسَّكوا بوجهين: الأوَّل: الآياتُ والأحاديثُ الواردة في وعيدِ العُصاة.

نية الكافر الاستمرار على الكفر أبدًا لو لم يمت، فأوجب ذلك تأبيد العقاب عليه بخلاف غيره من الذنوب.

قلنا: ليس ذلك دليلًا؛ إنَّمَا هو إبداء معنى مناسب لتأبيد العقوبة لا يثبت بمثله حكم اعتقادي.

(خِلافًا للمعتزلة) أي في قولهم أنَّ صاحب [الكبير][1] إذا لم يتُب مُخَلَّد في النار. كما يُؤخذ من كلام الشرح.

(والمعتزلة يخصُّونها) أي يخصون المغفرة بالصغائر وبالكبائر المقرونة بالتوبة، وأمَّا إعادة الضمير إلى الآيات والأحاديث، فلا يصح؛ لأن ﴿وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨، ١١٦] إن خُصَّ بالكبائر المقرونة كان تخصيصه غير مُستقيم من وجهين:

أحدهما: أنَّ المغفرة بالتوبة تعمُّ المشرك وكل عاص، مع أنَّ التعليق بالمشيئة يُفيد البعضيَّة.

الثاني: أنَّ المغفرة بالتوبة واجبة عندهم، فلا يظهر للتعليق فائدة، وإن خُصَّ بالصغائر فلا يُلائم التعليق بالمشيئة عندهم؛ لأن مغفرة الصغائر عامة، اللهم إلا أن يدَّعُوا حمل كلمة (ما) في الآية على الصغائر جمعًا بين الأدلة، وأنَّ مغفرة الصغائر ليست عامَّة،

---

(١) هكذا بالأصل، والتقدير: صاحب الذنب الكبير.

والجوابُ: أنها عَلَى تقديرِ عمومِها إنَّما تدلُّ عَلَى الوقوعِ دون الوجوب، وقد كَثُرت النُّصوص في العفوِ فيخصَّصُ المذنبُ المغفورُ عن عموماتِ الوعيد.

وزعمَ بعضُهم أنَّ الخُلْفَ في الوعيدِ كرم، فيجوزُ مِنَ الله تعالى، والمحقِّقون عَلَى خلافه، كيفَ وهو تبديلٌ للقول، وقد قالَ الله تعالى: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ﴾ [ق: ٢٩].

الثاني: أنَّ المذنبَ إذا عَلِمَ أنَّه لا يُعاقَبُ عَلَى ذنبهِ كان ذَلِكَ تقريراً له عَلَى الذَّنب وإغراءً للغير عليه، وهذا ينافي حِكمةَ إرسالِ الرُّسل.

فصغيرة غير التائب لا تُجِب عندهم مغفرة، بل يقولون: يغفرها إن شاء.

(**على تقديرِ عمومِها**) إشارة إلى منع دعوى عمومها لصاحب الكبيرة؛ لأنَّا نُعارضهم بالآيات الدَّالة على الوعد بالثواب كقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧﴾ [الزلزلة: ٧]، وقوله: ﴿وَيَجْزِىَ [الَّذِينَ](1) أَحْسَنُوا۟ بِٱلْحُسْنَى ۝٣١﴾ [النجم: ٣١] وقوله: ﴿هَلْ جَزَآءُ ٱلْإِحْسَٰنِ إِلَّا ٱلْإِحْسَٰنُ ۝٦٠﴾ [الرحمٰن: ٦٠] فقد ثبت لصاحب الكبيرة بإيمانه وسائر ما يكون له من الحسنات استحقاق الثواب، وهو عندهم يُنافي استحقاق العذاب، فضلًا عن كونه مُخلَّدًا في العقوبة، فلا تكون آيات الوعيد عامَّة مُتناولة له، وبتقدير تسليم عمومها فيجب تخصيصها بالآيات الدَّالة على العفو، فيكون المذنب المغفور له خارجًا عنها بمنزلة التائب.

(**وزعمَ بعضُهم أنَّ الخُلْفَ للوعيدِ كرم**) إشارة إلى جوابٍ آخر عن آيات الوعيد مع بيان أنه غير مُرْضٍ، وقد أُجيب عمَّا اعترض به عليه بأنَّه يتجه أن يكون مُرادهم أنَّ الكريم إذا أخبر بالوعيد، فاللائق بكرمه أن يبني إخباره على المشيئة، وإن لم يُصرح بذلك، بخلاف الوعد، فلزوم الكذب والتبديل مُنتفٍ.

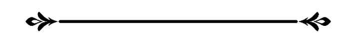
(**والثاني**) هو عقلي والأول نقلي.

---

(١) بالأصل: الذي، وهو خطأ والصواب ما أثبت.

والجـوابُ: أنَّ مجرَّدَ جواز العفوِ لا يُوجِبُ ظنَّ عدمِ العقاب فَضْلاً عَنِ العلم، كيفَ والعُموماتُ الواردة في الوعيدِ المقرونة بغايةٍ مِنَ التهديد ترجِّحُ جانبَ الوقوع بالنسبةِ إِلَى كلٍّ واحد، وكَفى به زاجِراً.

(**والجوابُ**) هو جواب على التنزل بتسليم قاعدة الحُسن والقُبح العقليين، وحاصله كما قرر في شـرح المقاصد أن: مجرد احتمال العقوبـة يصلُحُ زاجرًا للعاقل عن ارتكاب المخالفة، فكيف مع الآيات القاطعة بالعذاب، والتوعُّدات السَّابقة في ذلك الباب.



[جوازُ العقابِ عَلَى الصَّغيرة
والعفوِ عَنِ الكبيرة]

(ويَجوزُ العقابُ عَلَى الصَّغيرة) سواءٌ اجتنبَ مُرْتكبُها الكبيرة أم لا لدخولها تحتَ قوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨]، ولقوله تعالى: ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَا﴾ [الكهف: ٤٩] والإحصاءُ إنَّما يكون بالسُّؤال والمجازاة إِلَى غير ذَلِكَ مِنَ الآياتِ والأحاديث.

[جواز العقاب على الصغيرة
والعفو عن الكبيرة]

(ويَجوزُ) أي سمعًا (العِقاب على الصَّغيرة) أي وقوعه من غير قطع بالوقوع ولا بعدمه؛ لعدم قيام الدليل على واحدٍ منهما.

(لدخولِها تحتَ قوله: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾) لأن الغفران مُعلَّق في الآية بالمشيئة، فينتفي بانتفائها، سواء وجد اجتناب الكبيرة أم لا، ويحمل قوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ﴾ [النساء: ٣١] على أنَّ المعنى: إن شئنا.

وذهبَ بَعْض المعتزلة إِلَى أنَّه إذا اجتنبَ الكبائرَ لم يجز تعذيبُهُ لا بمَعْنى أنْ يمتنع عقلاً بل بمَعْنى أنَّه لا يجوز أن يقعَ لقيامِ الأَدِلَّة السَّمعية عَلَى أنَّه لا يقع، لقوله تعالى: ﴿ إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ ﴾ [النساء: ٣١].

وأُجيبَ: بأنَّ الكبيرةَ المطلقة هي الكفر، لأنَّه الكامل، وجمع الاسم بالنَّظَر إِلَى أنواع الكفر، وإن كان الكلُّ ملَّةً واحدةٍ في الحكم، أو إِلَى أفراده القائمة بأفراد المخاطبين عَلَى ما تمهّد من قاعدة أن مقابلةَ الجمعِ بالجمعِ تقتضي انقسامَ الآحاد بالآحاد، كقولنا: ركب القومُ دوابَّهم ولبسوا ثيابهم.

(والعَفْوُ عَنِ الكبيرةِ) هذا مذكورٌ فيما سبق إلا أنَّه أعاده ليعلمَ أن تركَ المُؤاخذة عَلَى الذنبِ يُطْلَقُ عَلَيْه لفظُ العفو كَما يُطْلَقُ عليه لفظُ المغفرة، وليتعلَّق بقوله: (إذا لم تكن عن استحلالٍ، والاستحلالُ كفرٌ) لِمَا فيه مِنَ التكذيب المُنافي للتَّصديق، وبهذا تؤوَّلُ ....

(**وذهبَ بعضُ المُعتزلة إلى أنه إذا اجتنبَ الكبائر... إلى آخره**) نقل ابن عطية في تفسير الآية عن جماعة من الفقهاء، وأهل الحديث أنَّ: من اجتنب الكبائر كُفِّرَت صغائره قطعًا، وهذا هو عين المنقول هنا عن بعض المعتزلة، وقد جَرَى على ما يُوافقه البيضاوي في تفسيره، والغزالي في الإحياء وغيرهما.

(**وأُجيبَ بأنَّ الكبيرةَ المُطْلقة هي الكُفْر... إلى آخره**) المُلجِئ إلى هذا التأويل أمران:

الأول: أنَّا لو قطعنا لمجتنب الكبائر بغُفران صغائره، وعدم مُؤاخذته بها قطعًا، لكانت بالنسبة له في حُكمِ المُباح الذي لا تَبِعَةَ فيه، وذلك كما قال ابن عطية: نقضٌ لعُرى الدين.

الثاني: أنَّا لو لم نحمل الكبائر على أنواع الكفر وأشخاصها وأبقينا الآية على عمومها لم يبقَ للتقييد بالمشيئة في قوله تعالى: ﴿ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ بالنسبة

النُّصوصُ الدالَّة عَلَى تخليدِ العُصاةِ في النارِ أو عَلَى سلبِ اسمِ الإيمان عنهم.

إلى الصغائر معنى؛ إذ الغرض تكفيرها باجتناب الكبائر قطعًا، وإن أبقينا آية التقييد بالمشيئة على عمومها لم يبق للتعليق باجتناب الكبائر فائدة؛ لأنَّ الصغائر تُغفَر بدونه على ما أوَّلنا عليه الكبائر، يكون معنى الآية: إن اجتنبوا أنواع الكفر أو أشخاصها بالدخول في الإسلام؛ نُكفِّر عنكم سيئاتكم التي اجترحتموها حال كفركم.

(النُّصوص الدَّالَّة على تَخْليدِ العُصاة) كقوله تعالى: ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا ﴾ [النساء: ٩٣] ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا ﴾ [النساء: ١٤] ونحوهما، ولكلٍّ من النصوص أنواعٌ من التأويل - سوى الاستحلال - مذكورة في كُتُب التفسير، وشروح الحديث ومبسوطات الكلام.



[الكلامُ عَنِ الشَّفاعة]

(والشَّـفاعةُ ثابتةٌ للرُّسـلِ والأخيارِ في حـقِّ أَهْلِ الكبائر) بالمسـتفيضِ مِنَ الأخبار، خلافاً للمعتزلة.

وهذا مبنيٌّ عَلَى ما سبقَ من جوازِ العفوِ والمغفرةِ بدونِ الشفاعة، فبالشَّفاعة أولى.

[الكلام عن الشفاعة]

(**والشَّـفاعة**) أي المقبولـة (**والأخيـار**) بمثنـاة تحتية بعد الخـاء المعجمة جمع خير بالتشـديد، وقوله: (**بالمستفيض من الأخبار**) بالموحدة بعد المعجمة، ومن أرادَ الوقوف على تفصيل أخبار الشفاعة فعليه بكتب الحديث؛ كالصحيحين والسنن، وقد جمع كثيرًا مما فيهما وفي غيرهما كتاب الترغيب والترهيب وتذكرة القرطبي، ومنها شفاعة نبينا ﷺ، رواه مسلم عن أبي سعيد الخدري يرفعه: «أمَّا أهل النَّار الذين هم أهلها فإنهم لا يموتون ولا يحيـون، ولكـن ناس أصابتهم النار بذنوبهم - أو قـال: بخطاياهم - فأماتهم الله إماتة حتَّى إذا كانوا فحمًا أُذِن لهم في الشفاعة، فجيء بهم ضبائر ضبائر فبُثُّوا على أنهار الجنة، ثم قيل: يا أهل الجنة أفيضوا عليهم، فينبتون نبات الحبة تكون في حميل السيل».

ضبائر بضاد معجمة فموحدة جمع ضبارة بفتح الضاد وكسرها: أي جماعة.

والحبـة بكسـر الحـاء المهملة هي: الواحدة مـن بذر الصحراء، وحميل السـيل: ما يحمله من الطين مع الماء، رواه البخاري بنحو معناه.

....

وأما شفاعة غيره من الرسل صلى الله عليهم وسلم وغيرهم، ففيها أحاديث منها في سنن ابن ماجة من حديث عثمان بن عفان يرفعه: «يشفع يوم القيامة ثلاثة؛ الأنبياء، ثم العلماء، ثم الشهداء»، ويروي أبو عمرو بن السماك بإسناده إلى أبي الزعراء عن ابن مسعود قال: يشفع نبيكم رابع أربعة؛ جبريل، ثم إبراهيم، ثم موسى أو عيسى، ثم نبيكم ﷺ، ثم الملائكة، ثم النبيون، ثم الصديقون، ثم الشهداء». الحديث رواه أبو داود الطيالسي بإسناده إلى أبي الزعراء عن ابن مسعود.

وبلفظ: فيقوم روح القدس جبريل عليه الصلاة والسلام، ثم يقوم إبراهيم صلى الله عليهم، ثم يقوم موسى أو عيسى – قال أبو الزعراء: لا أدري أيهما – قال: ثم يقوم نبيكم، فما يشفع أحد بعده في أكثر مما يشفع، هذا هو المقام المحمود الذي قال الله تعالى: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا ٧٩﴾ [الإسراء: ٧٩].

وروى الترمذي وابن ماجه من حديث عبد الله بن أبي الجدعاء رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «ليدخلنَّ الجنة بشفاعة رجل من أمتي أكثر من بني تميم، قالوا: يا رسول الله، سواك؟ قال: سواي».

قال الترمذي: حديث حسن صحيح. ورواه البيهقي في دلائل النبوة، وقال في آخره: قال عبد الوهاب الثقفي، قال هشام بن حسَّان: كان الحسن يقول: إنه أويس القرني.

وروى الترمذي أيضًا من حديث أبي سعيد الخدري يرفعه: «إنَّ من أُمَّتي من يشفع للفئام، ومنهم من يشفع للقبيلة، ومنهم من يشفع للعُصبة، ومنهم من يشفع للرجل حتى يدخل الجنة».

قال الترمذي: حديث حسن، والفِئام بكسر الفاء ثم همزة: الجماعة من الناس.

واعلم أنَّه قد وقع في التلويح للشارح وغيره من كتب أصول الحنفية أنَّ مُرتكب

وعندهم لمَّا لم يجزْ لم تجز.

لنا قوله تعالى: ﴿وَٱسۡتَغۡفِرۡ لِذَنۢبِكَ وَلِلۡمُؤۡمِنِينَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتِۗ﴾ [محمد: ١٩]**، وقوله تعالى:** ﴿فَمَا تَنفَعُهُمۡ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ ٤٨﴾ [المدثر: ٤٨] **فإنَّ أسلوبَ هذا الكلام** ....

المكروه يستحق حرمان الشفاعة، ومُقتضاه أنَّ مرتكب الكبيرة أولى بذلك، وقد أُجيب عنه بمنع كلية الملازمة، فلا يلزم أن يكون جزء الأدنى جزء الأعلى الذي له جزاء أجر عظيم، فهذا نوع انفكَّت فيه الملازمة، ولو سلم فلعل المراد حرمان [الشفيعة][(1)]، وفي هذا الجواب بناء على التسليم نظر؛ لأنهم في التلويح وغيره استدلوا على استحقاق حرمان الشفاعة بقوله ﷺ: «من ترك سُنَّتِي لم ينل شفاعتي».

نعم إن حُمِلَ على حرمان شفاعة خاصَّة كالشفاعة في زيادة الدرجات كان له اتجاه، لكن الحمل يحتاج إلى دليل، والحديث بتقدير صحته تُحمل السنة فيه على طريقته ﷺ الشَّاملة للاعتقاد الحق، وتحليل الحلال وتحريم الحرام.

(**وعندهم لمَّا لم يجز**) أي عقلًا العفو بدون الشفاعة عن الكبيرة التي مات صاحبها غير تائب (**لم تَجُز**) الشفاعة؛ إذ لا فائدة لها عندهم بناء على قاعدتهم في إيجاب عقاب صاحب الكبيرة.

(﴿وَلِلۡمُؤۡمِنِينَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ﴾ [محمد: ١٩]) أي لذنوبهم وهي تعمُّ الكبائر، ووجه الاستدلال من الآية ظاهر، وهو أنه ﷺ أمر بالاستغفار، [ولذنوبهم][(2)]؛ أي طلب غفرانها لهم، وذلك هو الشفاعة، ومعلوم أنَّه ﷺ لا بدَّ وأن يمتثل ما أمر به وأن سؤاله المأمور به يجاب.

---

(١) هكذا بالأصل، والمفهوم من السياق: أنه إذا سلمنا بحرمان مرتكب المكروه من الشفاعة، فإن المقصود: هو حرمانه من أن يشفع لأحد.

(٢) هكذا بالأصل، وفيه سقط واضح، والصواب: أمر بالاستغفار لذنبه ولذنوبهم. والسقط هو كلمة [ذنبه].

يـدلُّ عَلَى ثبوتِ الشَّـفاعة في الجملة، وإلا لكان لنفي نفعهـا عَنِ الكافرين عند القصد إِلَى تقبيحِ حالهم وتحقيق بُؤسـهم مَعْنى، لأنَّ مثلَ هذا المَقامِ يقتضي أن يُوسَـمُوا بما يخصُّهُم لا يما يعمُّهم وغيرَهُم، وليسَ المرادُ أنَّ تعليقَ الحُكم بالكافرِ يدلُّ عَلَى نفيهِ عمَّا عداه حَتَّى يردَّ عَلَيْه أنَّـه إنَّما يقومُ حجةً عَلَى من يَقُولُ بمفهومِ المُخالفة.

وقوله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ[(١)]: **«شَفَاعَتِي لأَهْلِ الْكَبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي » وهو مشهور،** ....

(**يـدلُّ على ثبوتِ الشَّـفاعة**) يدلُّ أيضاً على أنها ليسـت لزيـادة الدرجات؛ لأن عدم هذه لا يقتضي تقبيح حال من نُفِيَت عنهم، وتحقيق بُؤسهم، وأمَّا دلالتها على أنَّ الشفاعة لأهل الكبائر، فإنَّمَا تُؤخذ من عموم الشفاعة المنفيَّة، وعموم مُتعلقها الذي يُؤذن به حذفه.

حديـث: «شـفاعتي لأهـل الكبائـر من أمتـي» أخرجـه الترمـذي من حديـث أنس وصححـه عبد الحـق، ورواه البزار والطبراني في الصغير والأوسـط بهذا اللفظ، وبلفظ: «إنما جُعلت الشفاعة لأهل الكبائر من أُمَّتِي».

وأخرجـه أبـو داود الطيالسـي، وابـن ماجه من حديـث جابر قال الطيالسـي: حدثنا محمد بـن ثابت، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عـن جابر، فذكر الحديث، ثم قال: فقال لي جابر: من لم يكن من أهل الكبائر، فما له وللشفاعة، ورواه الطبراني أيضًا في الأوسط من حديث ابن عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا بلفظ: كنَّا نمسـك عن الاسـتغفار لأهل الكبائر حتَّى سمعنا نبينا - ﷺ - يقول: «إنِّي ادَّخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمَّتي يوم القيامة» فأمسكنا عن كثير مما كان في أنفسنا ورجونا لهم.

---

(١) أبـو داود (٤/ ٢٣٦، رقـم ٤٧٣٩)، والترمـذي (٤/ ٦٢٥، رقـم ٢٤٣٥) وقـال: حسـن صحيـح غريـب، وابـن أبي عاصم (٢/ ٣٩٩، رقم: ٨٣١)، وأبو يعلـى (٦/ ٤٠، رقم ٣٢٨٤)، وابن حبان (١٤/ ٣٨٧، رقـم ٦٤٦٨)، والطبرانـي (١/ ٢٥٨، رقم ٧٤٩)، والحاكـم (١/ ١٣٩، رقم ٢٢٨) وقال: صحيح على شرط الشيخين. والبيهقي في شعب الإيمان (١/ ٢٨٧، رقم ٣١٠)، والضياء (٤/ ٣٨٢، رقم ١٥٤٩).

بل الأحاديثُ الدالَّة عَلَى الشفاعة متواترةُ المَعْنى[١].

وروى الطبراني أيضًا من حديث أمِّ سلمة أنه – ﷺ – قال لها: «اعملي ولا تتَّكِلِي، فإنَّ شفاعتي للهالكين من أمتي».

(**بـل الأحاديثُ في باب الشَّـفاعة مُتواترةُ المَعْنى**) إشـارة إلى انتقـاد قول المصنف: (**إنهـا من المسـتفيض**)؛ لأنه يقتضي قصورها عن رتبة التواتـر، فلا تفيد العلم، فلا يصح دليلًا لحكم اعتقادي، وليس كذلك، بل هي مُتواترة المعنى، كما لا يخفى على من وقف على تعدُّد رواتها، وإتقانهم في المعنى، وإن اختلفت ألفاظ رواياتهم.

---

(١) قَالَ ابْن الْقَيِّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: تَضَمَّنَتْ هَذِهِ الْأَحَادِيث خَمْسَة أَنْوَاع مِنْ الشَّفَاعَة، أَحَدهَا: الشَّفَاعَة الْعَامَّة الَّتِي يَرْغَب فِيهَا النَّاس إِلَى الْأَنْبِيَاء، نَبِيًّا بَعْد نَبِيّ، حَتَّى يُرِيحهُمْ الله مِنْ مَقَامهمْ.
النَّوْع الثَّانِي: الشَّفَاعَة فِي فَتْح الْجَنَّة لِأَهْلِهَا.
النَّوْع الثَّالِث: الشَّفَاعَة فِي دُخُول مَنْ لَا حِسَاب عَلَيْهِمْ الْجَنَّة.
النَّوْع الرَّابِع: الشَّفَاعَة فِي إِخْرَاج قَوْم مِنْ أَهْل التَّوْحِيد مِنْ النَّار.
النَّوْع الْخَامِس: فِي تَخْفِيف الْعَذَاب عَنْ بَعْض أَهْل النَّار.
وَيَبْقَى نَوْعَانِ يَذْكُرهُمَا كَثِير مِنْ النَّاس، أَحَدهمَا: فِي قَوْم اِسْتَوْجَبُوا النَّار، فَيُشْفَع فِيهِمْ أَنْ لَا يَدْخُلُوهَا. وَهَذَا النَّوْع لَمْ أَقِف إِلَى الْآن عَلَى حَدِيث يَدُلّ عَلَيْهِ، وَأَكْثَر الْأَحَادِيث صَرِيحَة فِي أَنَّ الشَّفَاعَة فِي أَهْل التَّوْحِيد مِنْ أَرْبَاب الْكَبَائِر إِنَّمَا تَكُون بَعْد دُخُولهمْ النَّار، وَأَمَّا أَنْ يُشْفَع فِيهِمْ قَبْل الدُّخُول فَلَا يَدْخُلُونَ، فَلَمْ أَظْفَر فِيهِ بِنَصٍّ.
وَالنَّوْع الثَّانِي: شَفَاعَته – ﷺ – لِقَوْم مِنْ الْمُؤْمِنِينَ فِي زِيَادَة الثَّوَاب، وَرِفْعَة الدَّرَجَات وَهَذَا قَدْ يُسْتَدَلّ عَلَيْهِ بِدُعَاءِ النَّبِيّ – ﷺ – لِأَبِي سَلَمَة، وَقَوْله «اللهمَّ اغْفِرْ لِأَبِي سَلَمَة وَارْفَعْ دَرَجَته فِي الْمَهْدِيِّينَ».
وَقَوْله فِي حَدِيث أَبِي مُوسَى: «اللهمَّ اِغْفِرْ لِعُبَيْدٍ أَبِي عَامِر، وَاجْعَلْهُ يَوْم الْقِيَامَة فَوْق كَثِير مِنْ خَلْقك».
وَفِي قَوْله فِي حَدِيث أَبِي هُرَيْرَة: «أَسْعَد النَّاس بِشَفَاعَتِي مَنْ قَالَ: لَا إِلَه إِلَّا الله «سِرٌّ مِنْ أَسْرَار التَّوْحِيد، وَهُوَ أَنَّ الشَّفَاعَة إِنَّمَا تُنَال بِتَجْرِيدِ التَّوْحِيد، فَمَنْ كَانَ أَكْمَل تَوْحِيدًا، كَانَ أَحْرَى بِالشَّفَاعَةِ، لَا أَنَّهَا تُنَال بِالشِّرْكِ بِالشَّفِيعِ، كَمَا عَلَيْهِ أَكْثَر الْمُشْرِكِينَ، وَبِاللهِ التَّوْفِيق. عون المعبود (١٠/ ٢٥٩).

واحتجَّتِ المعتزلـةُ بمِثْل قوله تعالـى: ﴿وَاتَّقُواْ يَوْمًا لَّا تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ﴾ [البقـرة: ٤٨] **وقوله تعالى:** ﴿مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ ﴿١٨﴾﴾ [غافر: ١٨].

والجـوابُ بعد تسـليم دلالتها عَلَى العمومِ في الأشـخاص والأزمـان والأحوال أنَّـه يجبُ تخصيصُها بالكفارِ جمعاً بين الأَدِلَّة.

ولمَّا كان أصلُ العفو والشَّـفاعة ثابتاً بالأَدِلَّة القطعية مِنَ الكتابِ والسُّـنَّـة والإجماع قالـتِ المُعتزلـة بالعفـوِ عَـنِ الصغائـر مطلقاً، وعـن الكبائرِ بعـد التَّوبة وبالشـفاعة لزيادة الثواب، وكلاهُما فاسد، أمَّا الأوَّل فلأنَّ التائبَ ومرتكبَ الصَّغيرة المجتنبَ عَنِ الكبيرة لا

(﴿وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ﴾ [البقرة: ٤٨]) التمسـك بظاهر الآية يقتضي انتفاء الشـفاعة بأنواعها، ومنها الشـفاعة العُظمى لفصل القضاء، والشـفاعة لزيادة الدرجات، والمعتزلة يُوافقوننـا في إثباتهما، فالآية دالَّة عليهم أيضًا، فإن زعموا خروجهما عن العموم بالأدلة، فكذا غيرهما بالنسبة إلى أصحاب الكبائر من المسلمين.

(**بعد تسليم دلالتها**) أي آيات الشفاعة المشار إلى تعددها بقوله: (**مثل**).

(**على العموم في الأشخاص والأزمان والأحوال**) تنبيهٌ على منع العموم في مجموع الأمـور الثلاثة لا في الكل منهـا؛ لأن قوله: (**نفس**) نكرة في سـياق النفي عامة، فالضمير العائد إليها عام، سيما وقد وقع هو أيضًا في سياق النفي.

(**يجـب تخصيصهـا بالكفَّـار**) إن قيـل: كيف يتأتَّـى التخصيص بالكفَّار بعد تسـليم العموم في أشـخاص الشـفاعة وأحوالها التي منها كونها شفاعة في صاحب كفر، وكونها شفاعة في صاحب كبيرة غير كفر؟

قلنا: المُسَلَّم دلالة اللفظ على العموم لا إرادة العموم باللفظ العام، فهو عام أُريد به خاص جمعًا بين الأدلة.

(**وكلاهما فاسد**) أي على مُقتضى قواعدهم، كما ينبِّه عليه قوله: ....

يستحقَّانِ العذابَ عندهم، فلا مَعْنى للعفو.

وأمَّا الثاني فلأنَّ النُّصوصَ دالَّـةٌ عَلَى الشَّفاعةِ بمَعْنى طلبِ العفوِ عَنِ الجناية.

(**لا يسـتحقان العـذابَ عندهم**) أي فهما عندهـم غير محتاجين إلى العفـو، فلا يصلحان مُتعلقًا له، وهذا هو المراد بعدم المعنى، أمَّا صغيرة غير المجتنب، فالعفو عنها غير مُفيد؛ لأنه عندهم مُخلَّد في النار، اللهم إلَّا أن يُقال: المعنى في العفو عنها سُقوط عقابها، وأنه لا يُعاقب في خلوده إلَّا على الكبيرة فقط.



[مسألةُ تخليدِ المؤمنِ في النار]

(وأهلُ الكبائرِ مِنَ المؤمنينَ لا يُخَلَّدونَ في النَّار) وإنْ ماتوا من غيرِ توبة، لقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧﴾ [الزلزلة: ٧] ونفسُ الإيمانَ عملُ خيرٍ لايمكنُ أن يُرى جزاؤه قبل دخولِ النار ثم يدخلُ النار فيخلد، لأنَّه باطلٌ بالإجماع، فتعيَّن الخروج مِنَ النار.

ولقوله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾ [التوبة: ٧٢]،...

[مسألة تخليد المؤمن في النار]

(**لا يمكنُ أن يُرى جزاؤه قبلَ دخولِ النار**) لأنَّ جزاء الإيمان الجنَّة كما نطقت به النصوص القاطعة من الكتاب والسنة المتواترة المعنى، وهو لا يمكن أن يُجازى بها قبل دخول النار، ثم يدخل [النار][1]؛ لأن من دخل الجنة مُخلَّد فيها بالإجماع، فإن قيل دخول الجنة في بعض النصوص رُتِّب على العمل الصالح مع الإيمان، ومُرتكب الكبيرة ليس ممن عمل صالحًا.

قلنا: لا نسلِّم أنَّ مُرتكب الكبيرة يحبط عمله الصالح، كما يزعمه كثير منكم معشر

---

(١) هكذا بالأصل، والصواب: الجنة.

ولقولـه تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّٰتُ ٱلْفِرْدَوْسِ نُزُلًا ﴿١٠٧﴾ ﴾ [الكهف: ١٠٧] إِلَـى غيـرِ ذَلِكَ مِنَ النُّصوصِ الدالَّةِ عَلَى كونِ المؤمنِ من أَهْلِ الجَنَّةِ مع ما سـبقَ مِنَ الأَدِلَّة القاطعةِ عَلَى أنَّ العبدَ لا يخرجُ بالمعصيةِ عَنِ الإيمان.

وأيضـاً الخلودُ في النار مـن أَعْظم العقوبات وقد جُعِلَ جـزاءَ الكفر الذي هُوَ أَعْظمُ الجنايات فلو جوزي به غيرُ الكافر كان زيادةً عَلَى قدرِ الجناية، فلا يكونُ عدلاً.

وذهبتِ المُعتزلةُ إِلَى أن من أُدْخِلَ النارَ فهو خالدٌ فيها لأنَّـه إمَّا كافرٌ أو صاحبُ كبيرة مـاتَ بـلا توبة إذ المعصومُ والتائـبُ وصاحبُ الصغيرة إذا اجتنبوا الكبائر ليسـوا من أَهْل النـار عَلَى ما سـبق من أُصولهم، والكافرُ مُخَلَّدٌ بالإجماعِ وكـذا صاحبُ الكبيرةِ بلا توبة، لوجهين: أحدهما: أنَّـه يستحقُّ العذابَ وهو مَضَرَّةٌ خالصةٌ دائمةٌ فيُنافي استحقاقَ الثَّواب الذي هُوَ منفعةٌ خالصةٌ دائمة.

والجوابُ: منعُ قيدِ الدَّوام، ....

المعتزلة، وعمله الصَّالح مع الإيمان مُعتبر، وإن تعرَّض للعقاب بالكبيرة، فلا تكون مانعة له من الجنة بعد العقاب عليها.

(﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ﴾ [الكهـف: ١٠٧]) إنما يتمُّ الاسـتدلال به على القول بـأنَّ المتـروك التي منها تـرك الزنا وشـرب الخمر، ونحوهمـا من الكبائر غيـر داخلة في مُسـمَّى الأعمـال الصالحـة، أمَّا على مُقابله، فتـرك الكبائر بمعنى كـفُّ النفس عنها عملٌ قلبي صالح، فهو داخل في الصالحات التي بمجموعها اسـتوجبوا الجنة، فمن أخلَّ بهذا الترك لم يكن ممن له الجنة.

(**فلـو جُوزيَ به غير الكافر... إلى آخـره**) هو دليل إلزاميٌّ على مُقتضى قاعدتهم من التحسـين والتقبيح والعقليين، وتعليلُ أفعاله تعالى، وإلَّا فهو سبحانه لا يُسأَلُ عمَّا يفعل، وتصرفه في مُلكه لا يُوصف بأنه ظُلم.

(**وهو مضرَّةٌ خالصة**) تمسكوا في دعوى خُلُوصها بأنَّـه لا بُدَّ من انفصالها عن مضار

بـل منـعُ الاسـتحقاق بالمَعْنى الـذي قصدوه وهـو الاسـتيجاب، وإنما الثـوابُ فضلٌ منه والعذابُ عدل، فإنْ شاءَ عفا وإن شاءَ عذَّبه مدَّةً ثم يُدخلُـهُ الجَنَّة.

الثانـي: النُّصـوص الدالَّـة عَلَـى الخلـود، كقولـه تعالـى: ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا ﴾ [النساء: ٩٣] وقولـه تعالـى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا ﴾ [النساء: ١٤] وقولـه تعالـى: ﴿ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٨١﴾ ﴾ [البقرة: ٨١].

والجـوابُ: أنَّ قاتلَ المؤمن لكونه مؤمناً لا يكـونُ إلَّا الكافر، وكذا من تعدَّى جميعَ الحدود وكذا من أحاطت به خطيئتُـهُ وشملتْـهُ من كلِّ جانب.

الدنيا ومنافعها، ولا تنفصل إلا بالخلوص، وضعف هذا التمسك ظاهر؛ لجواز انفصالها بوجوه أخر، فيمكن منع هذا القيد أيضًا، لكنه لا دخل لمنعه في الجواب.

(**بل منعُ الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه هو الاستيجاب**) أي وجوب العقاب؛ بمعنى أنه لا يمكن تركه، وإنما معنى الاستحقاق أنه لو قيل: عُذِّبَ لكذا. لكان مُلائمًا غير مُستَنكَرٍ عند العقل، وبحسب مجاري العادات، وذلك لا يُنافي العفو.

(**والجـوابُ: أنَّ قاتلَ المُؤْمـن لكونهِ مؤمنًا**) أي كما ينبئ عنـه تعليق القتل في قوله: ﴿ وَمَن يَقْتُلْ ﴾ بالوصف الذي هو قوله: ﴿مُؤْمِنًا﴾ [النساء: ٩٣] كما في قولك: من يكرم عالمًا فهو محسن.

ومثله قوله تعالـى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾ [المائدة: ٣٨] فقد ظهر أنَّ المعنى: ومن يقتُل مؤمنًا لكونه مُؤمنًا، وهذا هو الكافر بلا شك.

(**وكـذا مَـنْ تعـدَّى جميعَ الحـدود**) أي كمـا يُنبئ عنه صيغـة العموم، وهـو الجمع المعرف بالإضافة، وليس هو إلا الكافر.

ولو سـلَّمَ فالخلودُ قد يُسْـتعملُ في المَكْثِ الطَّويلِ كقولهم: سجنٌ مُخَلَّدٌ، ولو سلَّم فمعارَضٌ بالنُّصوصِ الدالَّـةِ عَلَى عدمِ الخلودِ كَما مر.

(**ولـو سـلَّم**) أي أنه ليس معنـى الآيات ما ذكرنـا (**فالخلود قد يُسـتعمل في المكث الطويـل**) فليحمل عليـه خلود أهل الكبائر بخـلاف الكفَّار، فإنَّ المـراد بخلودهم التأبيد إجماعًا.

(**ولو سـلَّم**) أي المراد بالخلود في الآيات التأبيد، فهو ظاهر، (**معارض بالنصوص الدالَّــة علـى عدمِ الخُلودِ كما مر**) آنفًا، فلا يتم اسـتدلالكم بمـا ذكرتم من ظاهر الآيات؛ لأنه إنما يتم مع عدم المعارض.



[مبحثُ الإيمان]

(والإيمانُ) في اللُّغةِ التَّصديقُ، أي إذعانُ حُكْمِ المخبر وقبولُه وجعلُه صادقاً، إفعالٌ مِـنَ الأمـن، كان حقيقةً آمن بـه آمنه مِنَ التكذيـب، والمخالفة يتعدَّى بالـلَّام كَما في قوله تعالى حكاية: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا﴾ [يوسف: ١٧] أي مُصَدِّق، ....

[مبحثُ الإيمان]

(**أي إذعـانُ حُكْـمِ المخبـرَ**) يعنـي إذعـان المخبَـر - بالفتـح - لحكـم المخبِـر بالكسـر - (**وجعله**) أي المخبِر - بالكسـر - (**صادقًا**) أي إثبات الصدق له، والعطف في قوله: (**وقبوله، وجعله صادقًا**) تفسيري؛ لأنهما تفسير للإذعان، وليس هذا الإذعان فعلًا، ولا انفعالًا، بل هو من قبيل كلام النفس، كما سنحققه.

(**إفعـالٌ مِـنَ الأمن**) بيـان لأصل مأخذه لغـةً، فإنَّ الفعـل المصوغ مـن الأمن، وهو أمـن بـوزن علم، تعدَّى إلى مفعول واحد، تقول: أمنته أمنًـا، فإذا دخلته الهمزة تعدَّى إلى مفعولين تقول: آمنت زيدًا ما يحذره منِّي إيمانًا، ثمَّ استُعمِلَ في التصديق؛ أي مجازًا لغويًّا، غلب استعماله فيه، وإمَّا حقيقة لغوية، وكلام الزمخشري في الأساس يُشعِرُ بالثاني.

(﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا﴾ [يوسـف: ١٧]) الأَوْلَـى التمثيل بقولـه تعالى: ﴿ ۞ فَـَٔامَنَ لَهُۥ لُوطٞ﴾ [العنكبـوت: ٢٦]، ﴿أَنُؤۡمِنُ لَكَ وَٱتَّبَعَكَ ٱلۡأَرۡذَلُونَ ١١١﴾ [الشـعراء: ١١١] لاحتمـال كون اللام في ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا﴾ للتقوية لا للتعدية.

وبالباءِ كَما في قوله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: «**الْإِيمَانُ أَنْ تُؤْمِنَ بِاللهِ..**»[1] **الحديث، أي تصدق.**

وليس حقيقةُ التَّصديق أنْ يقعَ في القلبِ نسبةُ الصِّدْق إِلَى الخبرِ أو المُخبر من غير إذعانٍ وقبول، بل هُوَ إذعانٌ وقبولٌ لذلك بحيثُ يقعُ عَلَيْه اسمُ التَّسليم ....

(**وبالباءِ**) أي ويُعدَّى بالباء، قال في الكشَّاف: لتضمُّنه معنى أقرَّ واعترف. انتهى.

والتضمين: أن يُلاحظ بفعل مع قصد معناه الحقيقي معنى فعل آخر يُناسبه ويدلُّ على الفعل الملاحظ بذكر شيءٍ من تعلُّقاته كقولك: أحمدُ إليك فُلانًا. فإنَّكَ لاحظت فيه مع معنى أحمد معنى انتهى، ودللت عليه بذكر صلته، وهي كلمة (**إلى**) كأنك قلت: أنهي حمده إليك. فالمعنيان في التضمين مقصودان أصلًا وتبعًا من غير أن يستعمل اللفظ في المعنى التابع، ولا أن يقدر له لفظ، كما حققناه في حواشي تفسير القاضي البيضاوي.

(**كَما في قوله** ﷺ: «**الإيمانُ أنْ تُؤْمِنَ بالله...الحديث**») هو طرف من حديث جبريل الذي أخرجه مسلم عن عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، وأخرجه الترمذي والنسائي، ولا يُتوهَّم أن قوله: «الإيمان أن تؤمن بالله...إلى آخره» من تعريف الشيء بنفسه؛ لأنَّ كون الإيمان بالمعنى التصديق ليس مسئولًا عنه ليكون المطلوب تعريفه، إنما المسئول عنه الإيمان الشرعي الذي هو تصديقٌ خاص باعتبار خصوص مُتعلقاته، فالمطلوب بالمسئول بيان ذلك الخصوص، فالمعنى التصديق المطلوب بيان خصوصه هو أن يصدق بكذا وكذا إلى آخره.

(**أنْ يقعَ في القلبِ نسبة الصِّدْق إلى الخبرِ أو المُخْبِر**) أي بالكسر؛ إذ يُوصف كل منهما بالصدق.

(**مِنْ غيرِ إذْعان**) أي كما يستحقه في بيان كفر العناد.

(**لذلك**) أي لما يقع في القلب من نسبة الصدق إلى آخره.

---

(١) أخرجه البخاري (١/ ٢٧، رقم ٥٠)، ومسلم (١/ ٣٩، رقم ٩)، وابن ماجه (١/ ٢٥، رقم ٦٤).

على ما صرَّحَ به الإمامُ الغزالي.

وبالجملة هُوَ المَعْنى الذي يُعَبَّرُ عنه بالفارسية بكرويدن، وهو مَعْنى التَّصديق المقابل للتصور حيث يُقالُ في أوائل علم الميزان: العِلْم إما تصوّرٌ وإمَّا تصديق، صرَّح بذلك رئيسهُم ابن سينا، وإنْ حصلَ هذا المَعْنى لبعضِ الكفَّار كان إطلاقُ اسم الكافر عَلَيْه من جهة أن عَلَيْه شيئاً من أمارات التكذيب والإنكار، كما إذا فرضنا أنَّ أحداً صدق بجميعِ ما جاء به النبيّ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ وسلمه وأقرَّ به وعمل، ومع ذَلِكَ شدّ الزنار بالاختيار أو سجد للصَّنم بالاختيار نجعله كافراً لما أن النبيَّ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ جعل ذَلِكَ علامة التكذيب والإنكار.

وتحقيقُ هذا المقامِ عَلَى ما ذكرتُ يُسَهِّلُ لكَ الطَّريق إِلَى حلِّ كثيرٍ مِنَ الإشكالاتِ الموردة في مسألةِ الإيمان.

(على ما صرَّحَ به الإمام الغزالي) أي في الإحياء، فإنه قال: «والإسلام هو تسليم إمَّا بالقلب، وإمَّا باللسان، وإمَّا بالجوارح، وأفضلها الذي بالقلب وهو التصديق الذي يُسمَّى إيمانًا» ثم تكرَّرَ منه في الإحياء التعبير بالتسليم عن تصديق القلب.

قوله: **(وبالجملةِ المعنى)** أي: هو المعنى فالمبتدأ محذوف.

قوله: **(وهو مَعْنى التَّصديق المقابل للتصور)** ظاهره أنه مرادف له وليس كذلك بل هو أعني الإيمان أحد نوعي التصديق كما يؤخذ من شرح المقاصد فهو أخص منه إذ الإيمان هو التصديق البالغ حد الجزم والإذعان وإطلاق الإيمان عليه ظاهر متعارف لأهل اللسان والمعنى المعبر عنه «بكر ويدن» أمر قطعي كما صرح به في شرح المقاصد، وأما التصديق المقابل للتصور فكما يصدق بذلك يصدق بالظني الذي لا جزم فيه؛ لأن الذي في كتب المنطق تقسيم العلم بالمعنى الأعم تقسيمًا حاضرًا يتوصل به إلى بيان الحاجة إلى المنطق بجميع أجزائه.

قوله: **(يُسَهِّلُ لكَ الطَّريق إلى حلِّ كثيرٍ من الإشكالات... إلى آخره)** قيل عليه ليس كذلك بل يوجب كثيرًا من الإشكالات منها أن الذي شد الزنار إنما يحكم بكفره في

....

الظاهـر، وقد يكون مصدقًـا فينفعه ذلك عند الله كما أنّـا نحكـم بإيمان المقر في الظاهر؛ لأن الإقرار علامة التصديق وقد يكون مكذبًا، وهو المنافق، انتهى. ولا يخفى أن مقصود الشـارح بتسـهيل حل الإشـكالات أن إطلاق الكفر تارة يكون بحسـب الظاهر الأمارات الدالة عليه، وإن كان من أطلق عليه ذلك مؤمنًا عند الله، وتارة بحسـب ما في نفس الأمر؛ فيحمل في كل مقام على ما يلائمه وهذا القصد يشـعر به قوله: كان إطلاق اسـم الكافر، وقولـه: تجعلـه كافرًا؛ إذ لا يخفـى على المتأمل ما فـي العبارتين من الإشـعار بأن الكفر فـي مثـل هذه الصورة بحسـب الظاهر، وبالنسـبة إلـى إجراء الأحـكام لا فيمـا بينه وبين الله تعالـى، واعلـم أن حاصل كلام الشـارح هنـا أن الإذعان والقبول داخلان في مسـمى التصديق بالمعنى المنطقي ومأخذه في ذلك كلام شـرح المطالع فإنه رد قول من قال: إن الحكم فعل اختياري للنفس هو الإيقاع أو الانتزاع، فقال: إن الإسـناد والإيقاع ونحوهما ألفـاظ وعبـارات، والتحقيق أنه ليس للنفـس هاهنا تأثير وفعل بل إذعـان وقبول، انتهى. والمراد بالإذعان والقبول في عبارته هو إدراك أن النسـبة واقعة أو ليسـت بواقعة كما فسر بـه في الشـرح المذكور، والمعـروف في المنطق هـو أن التصديق عنـد المتقدمين إدراك أن النسـبة واقعة أو ليسـت بواقعة دون زيادة على ذلك، وأنه عندهم قسـم من العلم؛ أي: الإدراك وهو من مقولة الكيف عندهم إن فسر الإدراك بحصول صورة الشيء في العقل، ومن مقولة أفعال إن فسـر الإدراك بانتفاء شـيء النفس بصورة الشيء؛ فالإذعان والقبول بالمعنى الذي قصده الشـارح غير داخلين في مسـماه بل هما من قبيل كلام النفس، وهو صفة مغايرة للعلم إذ قد اختلفت في التصديق الذي هو تمام مسمى الإيمان عند الأشعرية بناء على أن الإقرار باللسـان شـرط لإجراء الأحكام، أو هو جزء مسمى الإيمان بناء على أن الإقـرار جـزء أيضـا كما هو في المتـن هل هو من بـاب العلوم والمعـارف، أو هو من قبيل كلام النفس؛ فقيل بالأول ودفع بما سـيأتي في الشـرح من القطع بكفر كثير من أهل الكتـاب مـع علمهم بحقية رسـالة نبينـا ﷺ، وما جاء به كمـا دلت عليه آيـات منها، قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ ۖ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ

....

يَعۡلَمُونَ ﴿١٤٦﴾ [البقرة: ١٤٦] وذهب إمام الحرمين وغيره إلى أنه من قبيل الكلام النفسي، وقد نقله الشارح في شرح المقاصد عن إمام الحرمين وعبارته في الإرشاد ثم التصديق على التحقيق كلام النفس، ولكن لا يثبت إلا مع العلم فإنّا أوضحنا أن كلام النفس يثبت على حسب الاعتقاد، وظاهر عبارة قدوتنا الشيخ أبي الحسن الأشعري، كما قاله شيخنا في «المسايرة»: أنَّ الإيمان كلام للنفس مشروط بالمعرفة، فهنا أمران قائمان بالقلب:

الأول: المعرفة: وهي التجلي والانكشاف.

والثاني: الإذعان الاختياري الذي يعقب هذا التجلي، وعنه عبَّرَ الغزالي بالتسليم الباطن؛ وهو من كلام النفس، وكلاهما حاصل من النظر في الأدلة.

فهذا هو الوجه في تفسير الإيمان، وهو في الحقيقة تحقيق لمعنى تصديق القلب لغة؛ لأن الشارع إنما يُخاطب العرب بلغتهم التي يعرفونها؛ ليفهموا ما هو المقصود بالخطاب، إذ لو كان الإيمان في الشرع قد غُيِّرَ عن الوضع اللغوي لبُيِّنَ كما بُيِّنَ نقلُ الصَّلاة والزكاة، ونحوهما، بل كان أولى بالبيان.

نعم يمتاز عن غيره من أنواع التصديق اللغوي بخصوص متعلقاته.

واعلم أنه إذا حصل التَّجَلِّي والانكشاف للقلب، وجال في النفس من كلامها ضد الإذعان من الإباء، فهو ضرب من كلام النفس أيضا يُسمَّى بالكفر عنادًا، وهو لا ينافي المعرفة كما لا يخفى على المتأمِّل.



[مَعْنى الإيمانِ في الشرع]

وإذا عرفتَ حقيقةَ مَعْنى التصديق فاعلم أنَّ الإيمانَ في الشرع:

(هـو التَّصديقُ بما جاءَ به من عنـد الله تعالى) أي تصديق النبي عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ بالقلبِ في جميـعِ مـا علم بالضرورة مجيئه به من عنـدِ الله تعالى إجمالاً وأنَّــه كافٍ في الخروج عن عُهدةِ الإيمان، ولا تنحطُّ درجتُه عَنِ الإيمانِ التفصيلي، ....

[معنى الإيمان في الشرع]

قولـه: (تصديـقُ النبـيّ بالقلب) لمـا كان التصديـق في عبـارة المتن يسـتدعي بيانُ المُصدَّق - بصيغة المفعول - والمحل الذي يقوم به التصديق بين الشـارح الأول بقوله: **(تصديق النبي)**، والثاني بقوله: **(بالقلب)**.

وأما المُصدِّقُ - بصيغة الفاعل - وهو مَن قام به **(التصديقُ)** فغنيٌّ عن البيان.

ولمـا كان المصـدَّق به مذكورًا في المتـن بقوله: **(بما جاء من عنـد الله)** وهي عبارة فيهـا إيهـام، ولا يصحُّ حملها علـى ظاهرها من العموم، بيَّن الشـارح المُـراد منها بقوله: **(في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله)** أي اشتهر كونه من الدين بحيث تعلمه العامَّـة من غير افتقارٍ إلى نظرٍ واسـتدلالٍ؛ مـن اعتقادي كوحدة البـاري تعالى، أو علمي كوجوب الصلاة، وحُرمة الخمر، بمعنى اعتقاد حتمية العمل.

قولـه: (إجْمـالًا) أي لا تفصيـلًا، وذلك كإيمان أهـل بيعة العقبة مـن الأنصار ومن أسلم بإسلامهم من أهل المدينة قبل قدوم مُصعب بن عمير عليهم، والإقرار بالشهادتين؛

فالمشـركُ المصدِّقُ بوجودِ الصَّانع وصفاته لا يكونُ مؤمناً إلا بحسـبِ اللُّغة دونَ الشَّـرْع، لإخلالـه بالتوحيـد، وإليـه الإشـارة بقولـه تعالـى: ﴿ وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴿١٠٦﴾ ﴾ [يوسف: ١٠٦].

(والإقْرارُ به) أي ....

لدلاته عليه مجملًا - لعصمة الدم والمال، ولإجراء أحكام الإسـلام - ثم لمَّا قدم عليهم مصعـب وعلمهم الشـرائع والأحكام - علموهـا بالضرورة - كان يجـب عليهم الإيمان بتفاصيلهـا أولًا فـأولًا، وهكذا شـأن غيرهم ممن يعلم التفاصيل، كما سـيأتي التنبيه عليه فـي كلام الشـارح، أمَّا مـن علم بعـض التفاصيل بالضـرورة ابتداءً، كوجـوب الصلوات الخمـس، والزكاة، والصيـام، ثم صدق كما وقـع لضمام بن ثعلبة، فـإنَّ الإيمان في حقِّهِ هو التصديق إجمالًا، فيما لم يُعلم تفاصيله، وتفصيلًا فيما علم تفاصيله، ومن جحد شيئًا فـي التفاصيـل، فـإن كان جَحْدُهُ ينفي الاستسـلام أو يوجب التكذيـب - كجَحْدِ وجوب الصلوات الخمس، أو الزكاة ونحوهما - فجَحْدُهُ كُفْرٌ، وإلا فجحده فسق وضلال.

ويفرَّق في هذه الأمور بين من شـاهد عن[1] النبي - ﷺ - يسـمع ما جاء به، ويعلمه ضـرورة، وإن لـم ينقل لغيره إلَّا آحادًا، فيكون جَحْدُ الشـاهد تكذيبًـا، فيكفر بخلاف من ينقل إليه ذلك آحادًا، فإنَّ جَحْده ليس بكفر، وفي توضيحنا للرسالة المسمَّاة بـ«المسايرة» لشيخنا ابن الهمام مزيدُ بيانٍ لذلك.

قوله: (فالمشـركُ المصدِّق) تفريعٌ على صدرِ التعريف، فإنَّ هذا المشرك لم يصدق نبينـا - ﷺ - في شـيءٍ إن كان لم يؤمن ببعثته، أو لـم يصدقه في جميع ما جاء به، إن كان صدقه فيما عدا التوحيد، فلم يقم به الإيمان الشرعي على كلا التفكيرين، فلم يكن مؤمنًا لإخلاله بالتوحيد.

قوله: (والإقرارُ به) أي بما جاء به النبي من عند الله، وقد عرفت معناه.

---

(١) بالأصل (عنه) والصواب ما أثبت.

باللِّسان، إلا أنَّ التصديقَ ركنٌ لا يحتملُ السُّقوط أصلاً، والإقرارُ قد يحتمله كَما في حالة الإكراه.

فإن قيل: لا يبقى التَّصديق كَما في حالةِ النَّوْم والغفلة.

قلنا: التَّصديق باقٍ في القلب والذهولُ إنَّما هُوَ عن حصوله، ولو سلَّم فالشارعُ جعلَ المحقّقَ الذي لم يَطْرأْ عَلَيْه ما يضادُّه في حُكْمِ الباقي، ....

وقوله: (**باللِّسان**) مُتعلِّقٌ بالإقرار، يُبيِّنُ آلته؛ أي الإقرار الصادر باللسان، والمراد به الإتيان بكلمتي الشهادة.

قوله: (**إلا أنَّ التصديقَ ركنٌ لا يحتملُ السُّقوط**) أورد عليه سؤلان؛ أحدهما: أنَّ أطفال المؤمنين الذين لم يُميِّزُوا مُؤمنون ولا تصديق فيهم!

وأجيب: أنَّ كلامنا في الإيمان الحقيقي لا الحكمي.

الثاني: ما ذكره الشَّارح مع جوابه، وقد أورد على الجواب أنَّ قوله فيه أنَّ التصديق باقٍ في القلب، وإنَّمَا الذهولُ عن حصوله ينافي ما علَّ به المتكلمون من أنَّ النوم ضد الإدراك الذي هو الشعور بالفعل لا ضد حصول إدراكٍ سابِقٍ على النوم محفوظ مع الغفلة عنه، وليس مُرادهم أيضًا أنه ضد الإدراك المذكور بمعنى أنه يرفعه أصلًا وإلا لاحتاج كل نائم إلى استئناف تعلُّمٍ أو نظرٍ جديد ليحصل ما عليه قبل نومه، وهو معلومُ البطلان بالضرورة.

قوله: (**والذُّهول**) أي في حال النوم والغفلة، إنما هو عن حصوله حاصل!

الجواب: أنَّ حال النوم والغفلة حال ذهول؛ أي الذهول لازم لها، وليست حال عدم التصديق، وأما حال اليقظة، فقد يذهل فيها، وقد لا يذهل، وكذا حال الحضور قد يذهل فيها عن شيء لاشتغاله بغيره.

قوله: (**ولو سلَّم**) أي أن التصديق لا يبقى في حال النوم والغفلة، فقد أثبت له الشرع

حتى كان المؤمنُ اسماً لِمَنْ آمنَ في الحالِ أو في الماضي ولم يطرأ عَلَيْه ما هُوَ علامة التكذيب.

هذا الَّذي ذكره من أن الإيمانَ هُوَ التصديق والإقرار مذهبُ بَعْض العلماء وهو اختيارُ الإمامِ شمس الأئمة وفخر الإسلام رَحِمَهُمَاٱللَّهُ.

وذهبَ جمهورُ المحقِّقين إِلَى أنَّه التصديق بالقلب، وإنما الإقرارُ شرطٌ لإجراءِ الأحكام في الدُّنيا، لما أنَّ التصديقَ بالقلبِ أمرٌ باطن لا بدَّ له من علامة، فمن صدَّقَ بقلبه ولم يُقِرَّ بلسانه فهو مؤمنٌ عند الله وإن لم يكن مؤمناً في أحكامِ الدنيا، ومن أقرَّ بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس، وهذا هُوَ اختيارُ الشَّيْخ أبي منصور رَحِمَهُٱللَّهُ، والنُّصوص معاضدةٌ لذلك، قالَ الله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾ [المجادلة: ٢٢]

حكم الباقي حتى يطرأ عليه ما يضاده وهو الكفر، وهذه قاعدة من قواعد الشرع مشهورة، وهي أنَّ اليقين لا يرفع حكمه بالشك، وللفقهاء عليها تفاريع معروفة في كلامهم.

قوله: (**حتى كان المؤمنُ اسماً لِمَنْ آمنَ في الحالِ أو في الماضي**) ولهذا كان الإقرار في العمر مرَّة كافيًا مع أنه جزء مسمَّى الإيمان.

قوله: (**مذهبُ بعض العلماء**) من هؤلاء البعض كثيرٌ من المحققين كما قاله في «شرح المقاصد» قال: وهو المحكي عن أبي حنيفة، وقد يقع في عبارة بعض من ذهب إليه من العلماء بدل التصديق المعرفة تارة والعلم تارة، والاعتقاد أخرى.

قوله: (**وإنَّما الإقرارُ شرطٌ لإجراءِ الأحكام في الدنيا**) أي كالصلاة عليه وخلفه، والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالزكاة، ونحو ذلك، قال في «شرح المقاصد»: ولا يخفى أنَّ الإقرار لهذا الغرض لا بد أن يكون على وجه الإعلان والإظهار على الإمام وغيره من أهل الإسلام بخلاف ما كان لإتمام الإيمان، فإنه يكفي مجرَّد التكلُّم به، وإن لم يظهر على غيره.

قوله: (**والنُّصوص معاضدةٌ لذلك**) أي لما ذهب إليه جمهور المحققين لدلالتها

وقال تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤]، وقال عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ[(١)]**: «اللَّهُمَّ ثَبِّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ وَطَاعتك» وقال** عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ **لأُسامةَ حين قَتَلَ من قالَ لا إله إلَّا الله: «هَلَّا شَقَقْت عَنْ قَلْبه»**[(٢)].

فإن قلتَ: نعم الإيمان هُوَ التصديق، لكنَّ أَهْلَ اللُّغة لا يعرفون منه إلا التَّصديقَ باللسان، والنبيُّ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ **وأصحابُه كانوا يقنعون مِنَ المؤمنين بكلمةِ الشَّهادة ويحكمون بإيمانه من غيرِ استفسارٍ عمَّا في قلبه.**

على أنَّ محل الإيمان هو القلب، فليس الإقرار جزءًا منه، والمراد فيها الإيمان الشرعي؛ لأن حمله عليه في خطاب الشارع حملٌ على المعنى الحقيقي الذي هو الأصل في الإطلاق، وقد قرَّرنا أنه لا فرق بينه وبين اللغوي، إلا بخصوص المتعلق، فلا إشكال في فهم أهل اللغة له.

(**وقالَ النبيُّ** ﷺ: **«اللهمَّ ثبِّت قلبي على دينك»**) أخرجه الترمذي وصحَّحَهُ من حديث أمِّ سلمة - رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهَا - بلفظ: كان أكثر دعاء النبي ﷺ: «يا مُقلِّب القلوب، ثبِّت قلبي على دينك».

رواه أحمد من حديث أنس: كان يُكثر أن يقول... إلى آخره.

قوله: (وقالَ لأُسامةَ ... إلى آخره) أخرجه مسلم وغيره.

وجه الدلالة فيه الإرشاد إلى أنَّ محل الإيمان الذي يُطْلَبُ فيه ويُلتمس هو القلب، وإلَّا فالقلب لو شُقَّ لم يعلم ما فيه من الإيمان أو الكفر.

قوله: (لكنَّ أهلَ اللُّغةِ لا يعرفونَ إلَّا التَّصديق باللِّسان) أي فيكون هو المعنى

---

(١) أخرجه الترمذي (٣٥٢٢)، وانظر قول الهيثمي في المجمع (٦/ ٣٢٥)

(٢) أخرجه أبو يعلى (٣/ ٩١، ١٥٢٢)، والطبراني (٢/ ١٧٦، رقم ١٧٢٣) قال الهيثمي (١/ ٢٧): في إسناده عبد الحميد بن بهرام وشهر بن حوشب وقد اختلف في الاحتجاج بهما.

قلـتُ: لا خفـاءَ في أن المعتبرَ في التصديق عملُ القلـب، حَتَّى لو فرضنا عدمَ وضع لفـظ التصديق لمَعْنـى أو وضعه لمَعْنى غير التصديق القلبي لـم يحكم أحدٌ من أَهْلِ اللغة والعـرفُ بـأن المتلفِّظَ بكلمة صدّقت مصدِّقٌ للنبيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ ومؤمـنٌ به، ولهذا صحَّ نفيُ الإيمانِ عن بَعْض المُقرِّين باللسـان، قـالَ الله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ ۝٨﴾ [البقـرة: ٨]، وقـال تعالـى: ﴿ ۞ قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّاۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسْلَمْنَا ﴾ [الحجرات: ١٤].

وأمَّـا المُقِـرُّ باللسـان وحده فلا نـزاعَ في أنَّـه يُسـمَّى مؤمناً لغةً ويجـري عَلَيْه أحكامُ الإيمان ظاهراً، وإنما النزاعُ في كونه مؤمناً فيما بينه وبين الله تعالى، والنبيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ ومن بعـده كَما كانوا يحكمون بإيمانِ من تكلمَ بكلمةِ الشَّـهادة كانـوا يحكمون بكفرِ المنافق،

الحقيقـي للإيمـان عندهم، كما قالته الكرامية، ولا بدَّ أن ينضـمَّ إليه كون الإيمان لم ينقل عن معناه اللغوي، ومع ذلك فالنصوص التي تضمَّنَت إضافة الإيمان إلى القلب تدفعه.

قوله: (قلت: لا خفاء) حاصله معارضة ما زعمه السائل من أنَّ أهل اللغة لا يعرفون من الإيمان إلَّا التصديق اللسـاني؛ بأنَّ أهل اللغة والعرف مما لا يجعلون مناط التصديق الذي هو الإيمان إلَّا القلب، يُنبئ عنه اسـتعمالاتهم، والاسـتظهار على ذلك بأنه قد ورد في غير موضع من الكتاب العزيز نفي الإيمان عمَّن أقر باللسان.

قولـه: (حتَّى لو فرضنـا... إلى آخره) يُقـال عليه: ليس مناط الإيمـان عند الكرامية كلمة **(صدَّقْتُ)**، بل ما اعتبره الشرع لذلك، وهو الإقرار بالشهادتين كما سيأتي.

نعم الكرامية لا يعتبرون مجرد الإقرار إلا في إطلاق اسم المؤمن لا في حق أحكام الآخرة، فإنهم قالوا: من أضمر الإنكار، وأظهر الإقرار يكون مؤمنًا إلَّا أنه يستحق الخلود فـي النـار، ومن أضمر الإيمان وأظهر الكفر لا يكون مؤمنًا، ومن أضمر الإيمان ولـم يتَّفق منه إظهار للكفر ولا إقرار بالإيمان لـم يستحق الجنَّة.

قولـه: (يُسـمَّى مؤمنًا لغـة) أي لظهور أمـارة الإيمـان، ولظهور أمـارة الأمر الخفي

فدلَّ عَلَى أنَّـه لا يكفي في الإيمان فعلُ اللسان.

وأيضاً الإجماعُ منعقدٌ عَلَى إيمان من صَدَّقَ بقلبه وقصد الإقرارَ باللِّسانِ ومنعه مانعٌ مـن خـرسٍ ونحوه، فظهرَ أن لَيْـس حقيقةُ الإيمان مجـرَّد كلمتي الشَّـهادة عَلَى ما زعمت الكراميَّـة.

ولمَّـا كان مذهبُ جمهور المتكلمين والمحدثيـن والفقهاء عَلَى أن الإيمانَ تصديقٌ بالجنان وإقرارٌ باللسان وعملٌ بالأركانِ كَما أشار إِلَى نفي ذَلِكَ بقوله:

(فأمَّا الأعمال) أي الطَّاعات (فهي تتزايدُ في نفسِها والإيمانُ لا يزيدُ ولا ينقُص).

يسـوغ [أن][1] يُسمَّى لأهل اللسان إطلاق الاسم المأخوذ من ذلك الأمر الخفي كإطلاق الغضبان لظهور أمارات الغضب، وإطلاق الخجل والوجل ونحوهما لظهور أمارات كل منهمـا، وليـس المراد إطلاقه لكون تصديقه باللسـان سـمي إيمانًا حقيقة، كمـا قد يُتَوهَّم مـن قول المواقف: أنه لا نزاع في أنَّ التصديق اللسـاني يسـمى إيمانًا لغة. فقد نبَّه السـيد في شـرحه على أنها تسـمية مجازية بقوله: لدلالته على التصديق القلبي. فإنه يجعلها من تسمية الدال المدلول.

قولـه: (**فـدلَّ على أنـه لا يكفي في الإيمانِ فِعْلُ اللِّسـان**) أي بمجـرده، أما من جعل المعرفة بالقلب شرطًا حتى لا يكون الإقرار بدونها إيمانًا، وجعل التصديق القلبي شرطًا، وصـرَّح بأن الإقرار الخالي عنه لا يكون إيمانًـا، فلا ينتهض الرد عليهما بما ذكر، والأول مذهب الرقاش، والثاني مذهب عبد الله بن سعيد القطان.

قولـه: (**وأيضًـا الإجماعُ منعقدٌ... إلـى آخره**) ردٌّ بوجهٍ آخر علـى الكرامية، لا على المصنف ومن وافق، بدليل ما استنتجه الشارح بقوله: (**فظهر إلي**).

قولـه: (**كما زعمت الكراميَّـة**) ووجه الرد عليهم: هو أنَّ محل النزاع عندهم هو من

---

(١) ساقط من الأصل، والسياق يقتضيه.

فها هنا مقامان: الأول أنَّ الأعمالَ غيرُ داخلةٍ في الإيمان لما مر من أن حقيقة الإيمان هُوَ التصديق، ولأنَّه قد وَرَدَ في الكتابِ والسُّنَّة عطفُ الأعمال عَلَى الإيمان، كقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ﴾ مع القطعِ بأنَّ العطفَ يقتضي المغايرةَ وعدمَ دخولِ المعطوف في المعطوف عليه.

ووردَ أيضاً جعلُ الإيمانِ شرطُ صحة الأعمال، كَما في قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَعۡمَلۡ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤۡمِنٞ ﴾ [النساء: ١٢٤] **مع القطعِ بأنَّ المشروط لا يدخلُ في الشَّرْطِ لامتناع اشتراط الشَّيْء بنفسه.**

وورد أيضاً إثباتُ الإيمان لمن تركَ بَعْضَ الأعمال، كَما في قوله تعالى: ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ ﴾ [الحجرات: ٩] **عَلَى ما مرّ، مع القطعِ بأنَّه لا يتحقَّق الشَّيْء بدون ركنه.**

ولا يخفى أن هذه الوجوهَ إنَّما تقوم حجَّةً عَلَى من يجعلُ الطَّاعات رُكْناً من حقيقة الإيمان، بحيثُ إن تاركَها لا يكونُ مؤمناً كَما هُوَ رأيُ المعتزلة، لا عَلَى مذهب من ذهب عَلَى أنها ركنٌ مِنَ الإيمان الكامل بحيث لا يخرج تاركُها عن حقيقة الإيمان ....

كان قادرًا وترك التكلُّم على وجه الإباء - كما صرَّح به في «شرح المقاصد» - لا العاجز بخرسٍ ونحوه، ولا التارك لا على وجه الإباء، وذلك ينافي إطلاقهم أنَّ حقيقة الإيمان التصديق باللسان.

قوله: (وعَدَم دُخول المَعْطوف في المَعْطوفِ عليه) وأمَّا عطف الجزء على الكل فهو خلاف الظاهر ما لم يتعيَّن، فإن تعيَّن نحو: ﴿ تَنَزَّلُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ فِيهَا ﴾ [القدر: ٤] فلِنُكتَةٍ خطابية اقتضت أن يجعل ذلك الجزء كالمستقل الخارج عن المعطوف عليه.

قوله: (لامْتناعِ اشتراطِ الشَّيْء بنفسه) أي كون الشيء شرطًا لنفسه ضرورة تقدم الشرط على المشروط في الوجود، وتقدُّم الشيء على نفسه في الوجود ضروري الاستحالة، ولو كان العمل من الإيمان، والفرض أنه مشروط بالإيمان لكان شرطًا لنفسه؛ لأن جزاء الشرط شرط.

كما هُوَ مذهبُ الشافعي.

وقد سبق تمسّكاتُ المعتزلة بأجوبتِها فيما سبق.

قوله: (كما هو مذهبُ الشَّافعي) في «شرح المقاصد»: أنَّه مذهب أكثر السلف، وجميع أئمة الحديث، وكثير من المتكلمين، والمحكي عن مالك والشافعي والأوزاعي، وفي قوله: وجميع أئمة الحديث وكثير من المتكلمين. نوع مخالفة لقول هذا الشرح فيما مرَّ أنه مذهب جمهور المحدثين والمتكلمين.

قوله: (وقد سبق تمسّكاتُ المعتزلة بأجوبتِها فيما سبق) إنما قال: (**فيما سبق**) بعد قوله: (**قد سبق**) للإشارة إلى سبقها متفرقة؛ أي في أثناء ما سبق لا في موضعٍ واحد، فإن بعضها قد سبق في الكلام على قول المصنف: (**والكبيرة لا تخرج العبد المؤمن من الإيمان، ولا تدخله في الكفر**).

وبعضها في الكلام على قوله: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨، ١١٦].

وبعضها في الكلام على قوله: (**وأهل الكبائر من المؤمنين لا يُخلَّدُون في النار**).



[الإيمانُ يَزيدُ وينقُصُ]

المقـام الثاني: أنَّ حقيقةَ الإيمانِ لا تزيد ولا تنقـص، لما مرَّ من أنَّـه التصديق القلبي الـذي بلغ حـدَّ الجزم والإذعان، وهذا لا يتصوَّر فيه زيـادةٌ ولا نقصان، حَتَّى إن من حصلَ لـه حقيقةُ التصديق فسـواءٌ أتى بالطَّاعاتِ أوِ ارتكـبَ المَعاصي فتصديقُه باقٍ عَلَى حاله لا تغيُّـرَ فيه أصلاً.

والآياتُ الدالَّـة عَلَى زيادةِ الإيمان محمولةٌ عَلَى ما ذكرَه أبُـو حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ من أنهم كانوا آمنوا في المِلَّةِ ثم يأتي فرض بَعْدَ فرض فكانوا يؤمنون بكلِّ فرضٍ خاص.

[الإيمان يزيد وينقص]

قولـه: (أنَّ حقيقةَ الإيمانِ لا تزيدُ ولا تنقص) بهذا قال أبو حنيفة وأصحابه، واختاره إمـام الحرميـن وبعض الأشـعرية، ومعظمهم على أنـه يزيد وينقص؛ وهـو المحكي عن الشافعي، وكثير من العلماء من المحدثين وغيرهم، وإليه ذهب المعتزلة.

قولـه: (وهـذا) أي كون الإيمـان يزيد بزيادة ما يجـب الإيمان به لا يُتصـوَّرُ في غير عصر النبي ﷺ.

قولـه: (ولا خفاءَ في أن التَّفصيل أزيدُ بل أكمل) أمـا كونه أزيد فباعتبار تجدُّد تعلُّق الوجـوب بعـد الإيمان الإجمالي بإيمان متعلقه خاص متكـرِّرًا مرة بعد أخرى، بل الناس

وحاصلُـهُ أنَّــه كان يزيــدُ بزيــادةِ ما يجبُ الإيمان بـه، وهذا لا يتصوَّرُ فـي غير عصرِ النبـيِّ عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ، وفيـه نظـر، لأنَّ الاطـلاعَ عَلَـى تفاصيلِ الفرائـض ممكنٌ في غيـرِ عصرَ النبي ﷺ، والإيمانُ واجبٌ إجمالاً فيما عُلِمَ إجمالاً وتفصيلاً فيما علم تفصيلاً، ولا خفاءَ في أنَّ التفصيلي أزيد بل أكمل، وما ذُكِرَ من أنَّ الإجمالَ لا ينحطُّ عن درجتِهِ فإنَّما هُوَ في الاتّصافِ بأصلِ الإيمان.

وقيـل: إنَّ الثبـاتَ والدَّوام عَلَى الإيمانِ زيادةٌ عَلَيْه في كلِّ سـاعة، وحاصلُه أنَّـه يزيدُ بزيادةِ الأزمان، لما أنَّـه عرض لا يبقى إلا بتجدد الأمثال، وفيه نظر، لأن حصول المثل بعد انعدام الشَّيْء لا يكونُ مِنَ الزيادة في شيء كَما هُوَ في سواد الجسم مثلاً.

وقيـل: المُـرادُ زيـادةُ ثمرتهِ وإشـراقُ نـوره وضياؤه في القلـب، فإنَّه يزيـدُ بالأعمال وينقصُ بالمعاصي.

يتفاوتـون في ملاحظة التفاصيل كثرة وقلة بتفاوت إيمانهم زيادة ونقصانًا ولا [يخص][(١)] بعصـر النبي - ﷺ - كما ذهب إليـه أبو حنيفة، وأمَّا كونه أكمل، فلأن التفصيلي أوقع في النفس من الإجمالي، وذلك زيادة وضعف كمال.

قولـه: (وحاصلُـهُ أنَّـه يزيدُ بزيادةِ الأَزْمـان) ذهب إلى هذا إمـام الحرمين، فقال: إنَّ النبـي - ﷺ - يفضُـلُ مـن عداه باسـتمرار تصديقـه وعصمـة الله تعالى إيَّاه مـن مخامرة الشـكوك، والتصديق عـرض لا يبقى، فيقع للنبي - ﷺ - متواليًـا، ولغيره على الفترات، فيثبت للنبي - ﷺ - أعداد من الإيمان لا يثبت لغيره إلا بعضها، والزيادة عند المعنى مما لا نزاع فيه.

قولـه: (وفيـهِ نظر لأنَّ حصولَ المثل... إلى آخره) أجاب عنه في «شـرح المقاصد» فقال: أنه مدفوع بأنَّ المراد زيادة أعداد حصلت، وعدم البقاء لا ينافي ذلك.

قولـه: (وقيـل: المُـرادُ زيادةُ ثمرتهِ وإشـراقُ نـوره) إلى قولـه: **(فإنه يزيـد بالأعمال**

---

(١) غير واضحة بالأصل.

ومَنْ ذهبَ إِلَى أنَّ الأعمالَ مِنَ الإيمانِ فقبولُه الزِّيادةَ والنقصانَ ظاهرٌ، ولهذا قيل: إنَّ هذه المسألةَ فرعُ مسألةِ كَوْنِ الطاعاتِ مِنَ الإيمان.

وينقص بالمعاصي) لأن بين الجوارح والقلب ارتباطًا، فإذا صدر عن الجوارح طاعة أشرق ضياؤها بالقلب، فازداد يقينًا، فكان ذلك سببًا للازدياد من الطاعات، وكلَّما زادت الطَّاعات زاد إشراق القلب، فازدادت الطاعات، وهكذا كما ذكره حجة الإسلام الغزالي، ويشهد له ما رواه الترمذي وصحَّحه أنَّ النبي - ﷺ - قال: «إنَّ المؤمن إذا أذنب ذنبًا كانت نكتة سوداء في قلبه، فإن هو تاب ونزع واستعتب صقل قلبه...الحديث».

قوله: **(ومَنْ ذهبَ إلى أنَّ الأعمالَ مِنَ الإيمان)** أي فرضًا كانت أو نفلًا كما ذهب إليه الخوارج، وأبو الهذيل العلاف، وعبد الجبار المعتزليان أو فرضًا فقط، من فعلٍ أو كفٍّ، كما ذهب إليه أبو علي الجبَّائي وابنه أبو هاشم، وأكثر معتزلة البصرة.

قوله: **(ولهذا قيل: إنَّ هذه المسألةَ فرع مسألة كَوْن الطَّاعات مِنَ الإيمان)** عبارة «شرح المقاصد»: ولهذا قال الإمام الرازي وغيره: إنَّ هذا الخلاف فرع تفسير الإيمان، فإن قلنا: هو التصديق. فلا تفاوت، وإن قلنا: هو الأعمال؛ أي اعتبرناها جزءًا من مسمَّاه فتفاوت. انتهى.

وحاصله: أنَّ الخلاف فيها لفظي؛ إذ لم يتوارد النفي والإثبات على معنى واحد، لا يقال الإيمان على تقدير كون الأعمال جزءًا منه أو لا يحتمل الزيادة والنقصان؛ لأن المراد جميع الأعمال، ولا مرتبة فوقه لتكون زيادة، ولا إيمان دونه ليكون نقصانًا؛ لأنّا نقول هذا، إنما يُرَدُّ على من يقول بانتفاء الإيمان بانتفاء شيءٍ من الأعمال أو المتروك كما هو مذهب المعتزلة؛ لأن من ينفي يقول ببقائه ما ينفي التصديق، كما هو مذهب السلف، إلا أن الزيادة والنقصان على هذا يكونان في كمال الإيمان لا في أصله، ولهذا قال الإمام الرازي: وجه التوفيق بين أدلة التفاوت وعدمه إِنَّما يدلُّ على أنَّ الإيمان لا يتفاوت مصروفٌ إلى أصله، وما يدل على أنه يتفاوت مصروف إلى الكامل منه.

وقال بَعْضُ المحقِّقين: لا نسلِّمُ أنَّ حقيقةَ التَّصديق لا يقبلُ الزِّيادة والنقصان، بل تتفاوتُ قوَّةً وضعفاً، للقطعِ بأنَّ تصديق آحاد الأمة لَيْسَ كتصديقِ النبيّ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، ولهذا قالَ إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠].

قوله: **(وقالَ بعضُ المُحقِّقين)** من هذا البعض صاحب «المواقف» فإنه بعد أن ذكر ما قدمناه عن الإمام الرازي من تفرُّع الخلاف على تفسير الإيمان قال: والحق أن التصديق يقبل الزيادة والنقصان بوجهين. أي بحسب ذاته وبحسب متعلقاته، فالأول باعتبار القوة والضعف؛ لأن التصديق من الكيفيات النفسانية، وهي تخطف قوَّة وضعفًا، والثاني باعتبار المتعلق. وذكر فيهما ما هو مسطورٌ من كلامه، ومن هذا البعض أيضًا الإمام النووي، فإنه لما تكلم في «شرح مسلم» على حديث جبريل نقل عن المحققين من المتكلمين: أنَّ نفس التصديق يزيد بكثرة النظر وتظاهر الأدلة، ولهذا يكون إيمان الصديقين أقوى من إيمان غيرهم، بحيثُ لا تعتريهم الشُّبه، ولا يتزلزل إيمانهم بعارض، بل لا تزال قلوبهم منشرحة نيِّرة، وإن اختلفت عليهم الأحوال، وأمَّا غيرهم من المؤلفة ومن قاربهم، فليسوا كذلك، وهذا مما لا يمكن إنكاره ولا يتشكك عاقل في أنَّ نفس تصديق أبي بكر لا يساويه تصديق آحاد الناس، ولهذا قال البخاري في «صحيحه»: قال ابن أبي مليكة: أدركتُ ثلاثين من أصحاب النبي - ﷺ - كلهم يخاف النفاق على نفسه، ما منهم أحدٌ يقولُ أنه على إيمان جبريل وميكائيل. انتهى.

قوله: **(للقطعِ بأنَّ تصديق آحاد الأُمَّة ليس كتصديق النبي)** نقل فيه في «المواقف» الإجماع، وعبارته: ثم ذلك يعني ما ذكره القائلون بنفي التفاوت يقتضي أن يكون إيمان النبي - ﷺ - وآحاد الأمة سواء، وإنه باطل إجماعًا، وهذا إنما يدل على تفاوت أفراد المؤمنين في الإيمان لا على قبول إيمان الشخص، الزيادة والنقص، وهو محل النزاع أو أحد نوعي محل النزاع، نعم قول الشارح: ولهذا قال إبراهيم...إلى آخره. نبَّه عليه.

قوله: **(ولهذا)** أي لتفاوت حقيقة التصديق البالغ حد الجزم قوةً وضعفًا، قال إبراهيم عليه الصلاة والسلام: ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠] مع حصول اليقين له، وأوَّلَه القائلون بعدم التفاوت بتأويلات منها ما هو مردود بأدنى تأمُّل، والمقبول منها هو أنه

بَقِـيَ هاهنـا بحثٌ آخـر، وهو أن بَعْـضَ القدرية ذهبَ إِلَـى أَنَّ الإيمانَ هُـوَ المعرفة،

طلـب حصول القطع بطريقٍ آخر، وهو البديهي المسـتند إلى الإحسـاس، ودعاه إلى هذا الطلب الاشـتياق إلى الأمـر العجيب الذي جـزم بثبوته، كمن قطع بوجـود [جنة][1] وما فيها من بسـاتين زاهية أشـجارها، يانعة ثمارها، مطردة أنهارها، فنازعته نفسـه إلى رؤيتها والابتهـاج بمشـاهدتها، فإنَّ منازعة نفسـه إلى رؤيتها حاصلة بعد جزمـه بوجودها، ولك أن تقـول: حصول القطع بطريق آخر ضروري هو من أسـباب زيادة الإيمان، فقد تقرر أن الإيمان يزيد بتظاهر الأدلة.

قلت: وقد يوجه بتوجيهٍ آخر، وهو أنَّ السيد إبراهيم إنما طلب الترقي من علم اليقين إلى عين اليقين، وهو طلب مقامٍ أعلى من غير نظرٍ منه إلى زيادة الإيمان، وقد فسَّرَ الشيخ عـز الديـن في «فتاويه» الاطمئنـان في الآية بأنه؛ سـكون القلب عن طلـب رؤية الكيفية، وأوضـح ذلـك؛ إذ لا يخفـى أنه ليس المـراد الاطمئنان بالإيمـان بالقدرة علـى الإحياء، وهذا التأويل حسن، لكنه خلاف الظَّاهر، فلا ضرورة إليه مع صحة الحمل على الظاهر، وهـو أنَّ المـراد طلـب المقام الأعلـى، فإن قلت: إنَّما ألجأ الشـيخ عز الدين إلى ما فسـر به أنه سُـئِلَ عن الجمع بين قول السـيد إبراهيم ﷺ: ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ وقول سـيدنا علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: لو كُشِفَ الغطاءُ ما ازددت يقينًا. مع أنَّ مقام إبراهيم أعلى.

قلت: الجمع مع ما قدمناه في التأويل ممكن قريب كما يظهره التأمُّل.

قولـه: (بقيَ ههنا بحث) أي في مغايرة التصديـق بالمعنى الذي حرَّرَه للمعرفة، قال في «شرح المقاصد» بعد تحرير معنى التصديق: المذهب أنه غير العلم والمعرفة.

قولـه: (بعـض القدريَّـة) هو جهم بن صفوان، فإنه يـرى أنَّ الإيمان هو المعرفة بالله بوحدانيته وسائر ما يليق به.

---

(١) غير واضحة بالأصل.

وأطبقَ علماؤنا عَلَى فساده، لأن أَهْلَ الكتاب كانوا يعرفون نبوَّةَ محمَّد ﷺ كَما يعرفون أبناءهم مع القطعِ بكفرِهم لعدم التصديق، ولأن مِنَ الكفار من كان يُفَرِّقُ الحقَّ يقيناً وإنَّما كان يُنكرُ عِناداً واستكباراً، قالَ الله تعالى: ﴿ وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ﴾ [النمل: ١٤] فلا بدَّ من بيانِ الفرق بين معرفةِ الأحكام واستيقانِها وبين التَّصديق بها واعتقادِها ليصحَّ كون الثاني إيماناً دون الأول.

والمذكورُ في كلامِ بَعْض المشايخ أن التصديقَ عبارةٌ عن ربطِ القلبِ عَلَى ما علم من إخبارِ المخبر وهو أمرٌ كسبي يثبتُ باختيار المصدق ولذا يثابُ عَلَيْه ويجعلُ رأسَ العبادات، بخلافِ المعرفة فإنَّها ربما تحصل بلا كسب، كمن وقع بصرُه عَلَى جسم فحصل له معرفة أنَّه جدار أو حجر، وهذا ما ذكره بَعْضُ المحققين من أن التصديق هُوَ أن تنسبَ باختيارك الصدقَ إِلَى المخبر حَتَّى لو وقعَ ذَلِكَ في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقاً وإن كان معرفة.

وهذا مُشْكِلٌ، لأنَّ التصديقَ مِنْ أقسامِ العلم، وهو مِنَ الكيفيَّات النفسانية دون الأفعالِ الاختيارية، لأنَّا إذا تصوَّرنا النسبةَ بين الشيئين وشككنا في أنها بالإثبات أو النفي ثم أقيم البرهانُ عَلَى ثبوتها فالذي يحصل لنا هُوَ الإذعانُ والقبولُ لتلك النسبة، وهو مَعْنى التصديق والحكم والإثبات والإيقاع، نعم تحصيل تِلْك الكيفية يكون بالاختيار

قوله: (واستيقانها) عطف تفسيري؛ لأن المراد الفرق بين المعرفة على وجه الاستيقان، وبين التصديق، لا بين التصور والتصديق؛ لأنه ظاهر لا خفاء به.

قوله: (ليصحَّ...إلى آخره). عبارة «شرح المقاصد»: ليصح كون الأول حاصلًا للمُعاندين، دون الثاني، وكون الثاني إيمانًا دون الأول، فأفادت تعليلًا زائدًا.

قوله: (فالذي يحصلُ لنا هو الإذعانُ والقبولُ لتلك النِّسبة) أي من غير تأثير للنفس، ولا فعل منها، ولك أن تقول: التحقيقُ أنَّ الحاصل لنا إنما هو التجلِّي والانكشاف، وبه يزول الشك، وأما إذعان القلب وقبوله، فكلام نفسي يعقب التجلِّي والانكشاف فليتأمل.

في مباشرةِ الأسبابِ وصرفِ النَّظَرِ ورفع الموانعِ ونحوِ ذلك، وبهذا الاعتبار يقعُ التكليفُ بالإيمان، وكأنَّ هذا هُوَ المرادُ بكونهِ كسبيًّا اختياريًّا.

ولا تكفـي المعرفـةُ في حصـولِ التصديق لأنَّـها قـد تكونُ بدونِ ذلـك، نعم يلزم أن تكونَ المعرفةُ اليقينية المكتسبة بالاختيار تَصْديقاً، ....

قوله: (**في مباشرةِ الأسباب**) أي أسباب حصول تلك الكيفية التي هي العلم، وذلك بترتيب الأدلـة التي هي أسباب حصوله، وصرف النظر إلى أحوالهـا؛ ليتوصل إلى ذلك الحصول الذي هو المطلوب، ورفع الموانع المنافية له كالاشتغال عنه بغيره.

قولـه: (**وبهـذا الاعتبـار**) أي باعتبار كـون تحصيل تلك الكيفية النفسـانية بمباشـرة أسـبابها، وما ذكر معها اختيار أنفع التكليف بالإيمان، وهو إشارة إلى سؤال يذكر جوابه، حاصـل السـؤال أنَّ الكيفية النفسـانية لا اختيـار في حصـول تكيُّف النَّفس بها، فليسـت مقـدورة، فـلا يتعلَّـق بها تكليـف؛ إذ لا تكليـف إلا بفعـل اختياري، وحاصـل الجواب: أنَّ التكليـف بهـا تكليف بماشـرة أسـبابها ونحوها مما هـو مقدور، وكان هـذا هو المراد بكون الإيمان كسـبيًّا اختياريًّا؛ أي أنَّ ذلك باعتبار أنَّ مباشـرة أسـبابه، وصرف النظر إلى الاكتساب بها، ورفع الموانع من ذلك أمورٌ اختيارية.

ولك تقرير حاصل الجواب بوجهٍ آخر وهو: أنَّ ما أسبابه اختياريَّة مقدور بالواسطة؛ أعني بواسـطة الاقتدار على مباشـرة أسـبابه، ونحوها، وأنت إذا علمت مـا قدمناه من أنَّ الإيمان من قبيل كلام النفس، وأنه مشـروط بالتجلِّي والانكشـاف، علمتَ أن ما ذُكِرَ من السـؤال والجواب إنما هو بالنسـبة إلى التجلي والانكشـاف لا بالنسـبة إلى كلام النَّفس الذي هو إذعان يعقُب التجلِّي والانكشاف، فإنه اختياري، فليتأمل.

قولـه: (**ولا تَـكْفـي المعرفة**) عطف على قولـه: (**يقع التكليـف**) أي وبهذا الاعتبار لا تكفـي المعرفـة؛ لأنها قد تكون - أي توجد - بدون مُباشـرة الأسـباب، وصرف النظر ورفـع الموانـع، فإنَّ من شـاهد المعجزة يقع في قلبه صدق النبي بغتـة، ومُقتضى ما ذكره هـذا البعـض أنَّ ذلـك لا يكفيه، بل لا بـدَّ من تحصيله على وجه الكسـب، وفيـه نظر؛ إذ

ولا بـأسَ بذلك لأنَّـه حينئذ يحصـلُ المَعْنى الذي يُعَبَّـرُ عنه بالفارسـيَّـة بكرويدن، وليس الإيمانُ والتصديقُ سـوى ذلك، وحصولُه للكفار والمعاندين المسـتكبرين مُحال، وعلى تقديـر الحصول فتكفيرُهم يكون بإنكارِهم باللسـان وإصرارُهم عَلَى العناد والاسـتكبار، وما هُوَ من علامات التكذيب والإنكار.

المعتبر أنَّـه يصح إيمان المقلد الذي لا يحصل إلى هذه الرتبة اكتفاءً بالجزم المستند إلى التقليـد المحـض، فكيف لا يكتفي بحصـول العلم دُفعة إذا ضم إليه الاستسـلام بالباطن دون استئناف تحصل نظر.

قولـه: (ولا بـأسَ بذلـك) قال في «شـرح المقاصـد»: إنَّ ذلك محـل كلام كثير من عظماء الملة حيثُ وقع فيه بدل التصديق المعرفة.

قوله: (وحصوله للكفَّارِ المُعاندين المُسْـتكبرين ممنوع) ومنعُهُ ظاهرٌ على ما قرَّرْناه مـن أنَّ الإيمـان من قبيل كلام النفس الاختياري، وأمَّا على القـول بأنَّـه نوعٌ من التصديق المنطقي، فلا يتأتَّى المنع على تفسير الإذعان بأنه إدراك أنَّ النسبة واقعة أو ليست بواقعة؛ لأن الإدراك المذكـور يحصـل للمعانـد، إنمـا يتأتـى المنـع على مـا جرى عليه الشـارح مـن أنَّ الإذعـان أمـر وراء إدراك وقـوع النسـبة أولًا، [وقوعها][1] وقد قدمنـا أنه مخالف لاصطلاحهم.



(١) هكذا بالأصل.

[الفرقُ بينَ الإيمانِ والإسلام]

(والإيمانُ والإسلامُ واحدٌ) لأنَّ الإسلامَ هُوَ الخضوعُ والانقيادُ بمَعْنى قبولِ الأحكام والإذعان، وذلك حقيقةُ التصديق عَلَى ما مر.

ويؤيِّـده قوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۝٣٥ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ۝٣٦﴾ [الذاريات: ٣٥-٣٦].

[الفرق بين الإيمان والإسلام]

قولـه: (وذلـك حقيقةُ التَّصديـق) القائـل بتغايُر مفهومـي الإيمان والإسـلام، يمنع ذلك قائلًا: بل الإسـلام هو الاستسـلام بقبول الأحكام والانقياد لها ظاهرًا، والإيمان هو التصديق والإذعان بالقلب.

قولـه: (ويؤيِّـده... إلى آخره) قـد وجه التأييد بأنَّ المسـلمين في الآية مُسـتثنى من المؤمنين، ولولا الاتحاد في المفهوم لم يستقِم الاستثناء.

واعلـم أنَّ القائـل بتغايُـر المفهوميـن يمنـع التأييـد أيضًـا؛ لأن الآية إنما تـدلُّ على الاتحاد بحسـب [الماصدق][1]، وهو مسـلم، ولكنه لا يستلزم الاتحاد في المفهوم الذي هو المطلوب على أنَّ الاستثناء لا يستلزم الاتحاد بحسب الماصدق، فقد يكون المستثنى

(١) بالأصل: المصادق، والصواب ما أثبت، والماصدق، هو مصطلح فلسفي بمعنى: المفهوم.

وبالجملةِ لا يصحُّ في الشَّـرْعِ الحُكْمُ عَلَى أحد بأنَّـه مؤمنٌ وليس بمسـلم، أو مسـلم وليس بمؤمن.

ولا نعنـي بوحدتهما سـوى هـذا، وظاهرُ كلامِ المشـايخ أنهم أرادوا عـدمَ تغايرِهما بمَعْنـى أنَّــه لا ينفكُّ أحدُهما عَنِ الآخر لا الاتحاد بحسـبِ المفهوم لمـا ذكر في الكفاية من أن الإيمانَ هُوَ تصديقُ الله تعالى فيما أخبر به من أوامره ونواهيه، والإسلام هُوَ الانقيادُ والخضوع للألوهية، وهذا لا يتحقق إلا بقبول الأمر والنهي، فالإيمانُ لا ينفكُّ عَنِ الإسلام حكمـاً فـلا يتغايران، ومن أثبت التغايرَ يُقالُ له: ما حكمُ مَنْ آمنَ ولم يُسْـلم أو أسـلم ولم يؤمن؟

فـإن أثبـتَ لأحدهما حكمـاً لَيْس بثابـتٍ للآخر منهمـا فَـبِـها ونعـم، وإلا فقد ظهرَ بطلانُ قوله.

أخـص، كقولـك: أخرجـتُ العلمـاء، فلـم أتـرك إلا بعض النحـاة. كما ذكره في «شـرح المقاصـد». وقـول الشـارح: ولا نعني بوحدتهما سـواء هـذا رجوع عن دعـوى الاتحاد بحسـب المفهـوم إلى دعوى الاتحـاد، ولو بحسـب الماصدق، ولا نـزاع للمخالف من الأشـعرية في دعوى الاتحاد بحسـب الماصدق؛ لأن الإيمان بمعنى التصديق والإذعان بالقلب شـرط لصحة الإسـلام، والاعتداد به شرعًا بحيث يكون معتبرًا عند الله، والانقياد بالظاهـر شـرط لإثبـات الوصف بالإيمـان، وإجراء الأحـكام، حتى إن من صـدَّقَ بقلبه، وكذَّبَ بلسـانه عنادًا كافر، فلا ينفك الإيمان المعتبر عن الإسـلام المعتبر، وكذا العكس، وقد ذكر الشـارح أنَّ ذلك ظاهر كلام المشـايخ من الحنفية، وحينئذٍ فالنزاع بين الفريقين لفظي لا معنوي، أو لم يتواردا على معنًى واحد يثبته أحدهما وينفيه الآخر.

قوله: (فيما أخبر) أي على لسـان رسـوله، ويصح أن يُـراد أنَّ الأمر بالنهي، يتضمَّن الإخبـار عن تحريمه تـارة وعن كراهته أُخرى، وعن غيرهما مـن معاني صيغة **(لا تفعل)** المذكور ثَمَّ.

قولـه: (والإسـلامُ هوَ الخضـوعُ والانقيـادِ لأُلوهيَّـتـه) إن أريد الخضـوع والانقياد

فإن قيل: قوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤] صريحٌ في تحقيقِ مَعْنى الإسلامِ بدونِ الإيمان.

قلنا: المُرادُ به أنَّ الإسـلامَ المعتبرَ في الشَّـرْحِ لا يوجدُ بـدون الإيمان، وهو في الآية بمَعْنى الانقيادِ الظاهرِ من غيرِ انقيادِ الباطن، بمنزلة المتلفظِ بكلمةِ الشهادةِ من غير تصديقٍ في بابِ الإيمان.

فإن قيل: قوله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ[1]: «الإسـلامُ أن تشـهدَ أنْ لا إلهَ إلا الله، وأن محمَّداً رسـولُ الله، وتقيمَ الصَّلاة، وتُؤْتيَ الزكاة، وتصومَ رمضان، وتحجَّ البيتَ إن اسـتطعتَ إليه سـبيلاً»

بالقلـب، فهـو تصديق خـاص؛ لأن متعلقـه الألوهيـة خاصَّة، ويسـتلزم التصديق بسـائر أحكامـه المعلومـة من الدين ضـرورة، فالتغايُر بينه وبين مفهوم الإيمـان ظاهر، وإن أُريد الخضوع والاستسلام ظاهرًا فالتغايُر أظهر.

قوله: (**فإن قيل قوله: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا...﴾ [الحجرات: ١٤] إلى آخره**) حاصله مُعارضة في المطلوب؛ أعني دعوى اتحاد مفهومي الإيمان والإسـلام. وقوله: (**فإن قيل قوله ﷺ: «الإسـلام أن تشـهد أن لا إله إلا الله...» إلى آخره**) حاصله مُعارضة في مقدمة الدليـل، وهـي قولهـم أنَّ الإسـلام عبارة عـن الخضوع والانقيـاد بمعنى قبـول الأحكام والإذعان؛ أي بالقلب، وما أُجيب به في الشرح عن كلٍّ من المُعارضتين ظاهر.

وقوله: (**«الإسلام أن تشهدَ أنْ لا إلهَ إلا الله...» إلى آخره**) طرف من حديث جبريل، وقد مرَّ تخريجه.

وحديـث الذيـن وفِدُوا علـى النبي - ﷺ - وهـم وفد عبد القيس فـي الصحيحين، وغيرهما.

---

(١) أخرجـه مسـلم (١/ ٣٦، رقـم ٨)، وأبـو داود (٤/ ٢٢٣، رقـم ٤٦٩٥)، والترمـذي (٥/ ٦، رقم ٢٦١٠)، والنسائي (٨/ ٩٧، رقم ٤٩٩٠)، وابن ماجه (١/ ٢٤، رقم ٦٣).

دليلٌ عَلَى أنَّ الإسلامَ هُوَ الأعمالُ لا التصديقُ القلبي.

قلنا: المُراد أن ثمراتِ الإسلامِ وعلاماتِهِ ذلك، كَما قال عَلَيْهِ السَّلَامُ لقومٍ وفدوا عليه: «تدرونَ ما الإيمانُ بالله وحدَه؟» فقالوا: اللهُ ورسولُه أعلم، قال: «شهادةُ أن لا إلهَ إلَّا الله، وأن محمَّداً رسولُ الله، وإقامُ الصَّلاة، وإيتاءُ الزكاة، وصيامُ رمضان، وأنْ تُعْطوا مِنَ المغنم الخُمْسَ»[1] وكما قال ﷺ: «الإيمانُ بضعٌ وسبعونَ شُعْبَة، أعلاها قَوْلُ لا إلَه إلا الله، وأدناها إماطةُ الأذى عَنِ الطَّريق»[2].

(وإذا وجد مِنَ العبدِ التَّصديقُ والإقرارُ صحَّ لـه أن يقول: أنا مؤمنٌ حقًّا) لتحقيق الإيمان له.

(ولا يَنْبغي أن يقول: أنا مؤمنٌ إنْ شاء الله) لأنَّه إنْ كانَ للشكِّ فهو كفرٌ لا محالة،

والوفد - كما في «تهذيب» الأزهري -: الركبان المكرمون.

قال الأصمعي: وفد فلان يفِدُ وِفَادةً خرج إلى ملك أو أمير.

والوفد: اسم جمع لوافد، وقيل: جمع، ذكرهما في «المحكم».

وحديث: «الإيمان بضع وسبعون شعبة» أخرجه مسلم وأصحاب السنن الأربعة، وهو في البخاري، لكنه بلفظ: «بِضع وستون» ولا يضر هذا الاختلاف في مقصود الاستدلال.

والبِضع - بكسر الموحدة وفتحها -: من الثلاث إلى التسع.

ولهذا قال: **(ولا يَنْبغي)** دون أن يقول: **(لا يجوز)** أي كما قال صاحب «البداية»

---

(١) أخرجه «البخاري» (١/ ٢٠رقم ٥٣)، و «مسلم» (١/ ٣٥ رقم ٢٣).

(٢) أخرجه مسلم (١/ ٦٣، رقم ٣٥)، وأبو داود (٤/ ٢١٩، رقم ٤٦٧٦)، والنسائي (٨/ ١١٠، رقم ٥٠٠٥)، وابن ماجه (١/ ٢٢، رقم ٥٧)، وابن حبان (١/ ٣٨٤، رقم ١٦٦).

وإن كان للتـأدُّبِ وإحالةِ الأمور إِلَى مشـيئة الله تعالى، أو للشـكِّ فـي العاقبةِ والمآلِ لا في الآن والحـال، أو للتبـرُّك بذكـرِ الله تعالـى أو التبـرُّؤ عن تزكيةِ نفسـه والإعجـاب بحاله، فالأَوْلـى تركُـهُ لما أنَّـه يوهم بالشـكِّ ولهذا قال: ولا ينبغـي دونَ أن يقول: لا يجوز، لأنَّـه إذا لـم يكـن للشـكِّ فلا مَعْنـى لنفي الجواز، كيـف وقد ذهبَ إليـه كثيرٌ مِنَ السَّـلف حَتَّى الصحابـة والتابعيـن، وليس هذا مثل قولك: أنا شـابٌّ إن شـاء الله، لأنَّ الشـبابَ لَيْس مِنَ الأفعالِ المكتسـبة ولا ممَّا يتصوَّر البقاءُ عَلَيْه في العاقبةِ والمآل، ولا ممَّا يحصل به تزكيةُ النفس والإعجاب، بل مثل قوله: أنا زاهدٌ متَّـقٍ إن شاء الله.

وغيره، بل هو الذي مال إليه شـيخنا في «المسـايرة»، فإنه صرَّح بوجوب ترك الاسـتثناء، واستدلَّ له ونصره.

قولـه: (حتَّـى الصَّحابة والتابعين) أي حتَّى من الصحابة والتابعين، بل قد قال شـيخ الإسلام أبو الحسن السبكي في كتاب له على هذه المسألة بخصوصها، أعني مسألة: **(أنا مؤمن إن شـاء الله)** أنَّ قول أكثر السـلف مـن الصحابة والتابعين ومن بعدهم، والشـافعية والمالكية والحنابلة، ومن المتكلمين الأشـعرية والكُلَّابية - بضم الكاف وتشـديد اللام؛ أتبـاع [ابـن][1] كُلاَّب، وهـو عبد الله بن سـعيد القطان - وهو قول سـفيان الثـوري، قال السبكي: والنَّاس فيه على ثلاثة[2] مذاهب منهم من يُوجبه، ويمنع القطع بقوله: أنـا مؤمن.

ومنهم من يمنعه، ويوجب القطع.

ومنهم من يُجوِّزُ الأمرين، وهو الصحيح، وأطال السـبكي الكلام في هذه المسـألة على وجهٍ لا توجد جملته في شيءٍ من كتب الكلام.

قولـه: (وليـس هـذا مثل قولـك: أنا شـابٌّ إن شـاء الله) جوابه: عن متمسـك لمانع الاستثناء، وهو أنَّ الإيمان إن لم يكن ثابتًا حالة استثناء المستثنى، فهو كافر، وإن كان ثابتًا حالة الاستثناء فالاستثناء لغو، كقولك: أنـا شاب إن شاء الله.

---

(١) بالأصل: بني، والصواب ما أثبت.

(٢) بالأصل: كلمة [أقسام] وضبب عليها، بخط مائل، وأثبت بعدها كلمة [مذاهب]، وهي ما أثبت.

وذهبَ بَعْضُ المحقِّقين إِلَى أن الحاصلَ للعبدِ هُوَ حقيقةُ التَّصديق الذي به يخرجُ عَنِ الكفر، لكن التصديقَ في نفسهِ قابلٌ للشِّدّة والضعف، وحصولُ التَّصديق الكامل المُنجي المشار إليه بقوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَّهُمْ دَرَجَٰتٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ ۝٤﴾ [الأنفال: ٤] إنَّما هُوَ في مشيئة الله تعالى.

ولما نُقِلَ عن بَعْض الأشاعرة أنَّه يصحُّ أن يُقال: أنا مؤمنٌ إن شاء الله..............

وتقدير الجواب ظاهر، وحاصله: أنَّ الإيمان ثابت، وكون الاستثناء لغوًا والحالة هذه ممنوعٌ.

قوله: (وذهب بعض المحققين) حاصله - كما أوضحه في «شرح المقاصد» - أنَّ التصديق المنوط به النجاة أمرٌ قلبيٌّ قابلٌ للشدَّةِ والضعف؛ لأنَّ له مُعارضات خفيَّة كثيرة من الهوى والشيطان والخذلان يضعف بسببها حتى يخشى الهلاك، فالمرء إن كان جازمًا بحصوله في الحال لا يأمن أن يشوبه شيء من مُنافيات النجاة، سيما عند مُلاحظة تفصيل الأوامر والنواهي الشاق استكمالها لمخالفتها لهوى النفس، وما تستلذه، قال في «شرح المقاصد»: وهذا قريبٌ لولا مُخالفته لما يدَّعيه القوم من الإجماع، ثمَّ قال: إنَّ التعويل على ما قاله إمام الحرمين من أنَّ الإيمان ثابتٌ في الحال قطعًا من غير شك، لكن الإيمان الذي هو علم الفوز وآية النجاة إيمان الموافاة، أي الذي يُوافى الإنسان عليه أول منازل الآخرة حين مُفارقته الحياة، فاعتنى السلف به وقرَّبوه بالمشيئة، ولم يقصدوا الشك في الإيمان النَّاجز.

قوله: («أولئك هم المؤمنون حقًّا لهم مغفرة وأجر عظيم»). كذا فيما وقفتُ عليه من نسخ شرح العقائد، وهو مُخالف لنظم القرآن، فإنَّ النظم: ﴿لَّهُمْ دَرَجَٰتٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ ۝٤﴾ [الأنفال: ٤]، والذي في النسخ تركيب بعض آية الأنفال مع بعض آية المائدة، وهي قوله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ ۝٩﴾ [المائدة: ٩].

قوله: (ولما نُقِلَ) جواب **(لما)** قوله فيما بعد أشار إلى إبطال ذلك.

بناءً عَلَى أن العِبْرةَ في الإيمان والكفرِ والسَّعادة والشقاوة بالخاتمة حَتَّى إنَّ المؤمنَ السعيد من ماتَ عَلَى الإيمانِ وإن كان طولَ عمره عَلَى الكفر والعصيان وأن الكافرَ الشقي من مات عَلَى الكفر نعوذُ بالله وإنْ كان طولَ عمرهِ عَلَى التَّصديقِ والطَّاعة عَلَى ما أُشيرَ إليه بقوله تعالى في حقِّ إبليس: ﴿وَكَانَ مِنَ ٱلۡكَٰفِرِينَ ٣٤﴾ [البقرة: ٣٤]، وبقوله عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ: «السَّعيدُ من سعِدَ في بطنِ أُمِّه، والشَّقِيُّ من شقيَ في بطن أُمِّه»[1]، أشارَ إِلَى إبطالِ ذَٰلِكَ بقوله:

(والسَّعيدُ قد يَشْقَى) بأنْ يرتدَّ بعدَ الإيمانِ نعوذُ بالله، (والشقيُّ قد يسعد) بأنْ يؤمنَ بعدَ الكُفْر (والتغييرُ يكونُ عَلَى السَّعادةِ والشقاوةِ دونَ الإسعاد والإشقاء وهما من صِفات الله تعالى) لما أن الإسعادَ تكوينُ السَّعادة والإشقاءَ تكوينُ الإشقاء.

(ولا تغيرَ عَلَى الله تعالى ولا عَلَى صِفاته) لما مرَّ من أن القديمَ لا يكونُ محلًّا للحوادث.

والحقُّ أنَّه لا خلافَ في المَعْنى لأنَّه إن أُريدَ بالإيمانِ والسَّعادة مجرد حصول المَعْنى فهو حاصلٌ في الحال، وإن أُريدَ به ما يترتَّبُ عَلَيْه النجاة والثمرات فهو في مشيئة

قوله: (بناءً على أنَّ العِبْرةَ في الإيمان) يعني الذي هو علمُ الفوز والنجاة والكفر الذي هو عَلامَةُ الهلاك الأبدي، لا بمعنى أنَّ إيمان الحال ليس بإيمان، ولا أنَّ كفره ليس بكفر.

حديث: «السعيد من سعد في بطن أمه، والشقي من شقي في بطن أمه». لم أره بهذا اللفظ، إنما رأيته في «مسند الشهاب» بلفظ: «السعيد من وُعِظَ بغيره، والشقي من شقي في بطن أمه». ويروى من حديث أبي هريرة، وابن مسعود، وأبي الدرداء، وعقبة بن عامر، وابن عمر.

---

(١) أخرجه الطبراني في الصغير (٧٧٣)، والأوسط (٨٤٦٥)، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة وانظر: الدرر المنتثرة (ص: ٢٧٤).

الله تعالى لا قطعَ بحصولهِ في الحال، فمن قطع بالحصول أراد الأوَّلَ ومن فوّضَ إِلَى المشيئةِ أرادَ الثاني.

أما حديث أبي هريرة، فقال ابن طاهر: إسناده متصل.

وأمَّا حديث ابن مسعود ففي إسناده ضعف، وانقطاع، والصحيح وقفه على ابن مسعود، كما في «صحيح مسلم» بلفظ: «الشقي من شقي في بطن أمه، والسعيد من وُعِظَ بغيره».

وأمَّا روايات الباقين فأسانيدها ضعيفة، ولكن معنى الحديث صحيح يشهد لصحته حديث الصحيحين عن ابن مسعود، حدثنا رسول الله - ﷺ - وهو الصادق والمصدوق: «إنَّ أحدكم يُجمع خلقُهُ في بطنِ أُمِّهِ أربعين يومًا، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يرسل الملك فينفخ فيه الروح، ويؤمر بأربع كلمات؛ يكتب رزقه وأجله وعمله وشقي أو سعيد، فوالذي نفسي بيده إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل [الجنة][1] فيدخلها».

ومعنى كون السعيد من سعد في بطن أمه، هو أنَّ الذي سعد السعادة المعتد بها من كان في علم الله أنه يُختم له بالسعادة، والشقي بالنسبة إلى الخاتمة على هذا المنوال.

قوله: **(ولا قطعَ بحصولهِ في الحال)** الجار والمجرور متعلِّقٌ بقوله: **(قطع)** لا **(بحصوله)**.



(١) هكذا بالأصل، وهو خطأ والصواب: النار.

[الكلامُ في إرسالِ الرُّسُل]

(وفي إِرْسالِ الرُّسُل) جمع رسول، فَعُول مِنَ الرِّسالة، وهي سفارةُ العبدِ بين الله تعالى وبين ذوي الألباب من خليقته ليزيحَ بها عللَهم فيما قصرت عنه عقولُهم من مصالحِ الدنيا والآخرة، وقد عرفت مَعْنى الرسول والنبيِّ في صدرِ الكتاب (حكمة) أي مصلحة وعاقبة حميدة.

وفي هذا إشارةٌ إِلَى أن الإرسالَ واجبٌ لا بمَعْنى الوجوب عَلَى الله تعالى، بل بمَعْنى أنَّ قضيةَ الحكمة تقتضيه لما فيه مِنَ الحكم والمصالح.

[الكلام في إرسال الرسل]

قوله: (سِفارة) هي بكسر السين المهملة، وأصلها التردد بين فريقين للإصلاح بينهم.

قوله: (يزيح) بالزاي المعجمة؛ أي يزيل.

قوله: (بمَعْنى أنَّ قضيَّة الحكمة) أي اقتضاءها (يقتضيه) أي يطلبه، فيقع لا محالة لما فيه من الحكم والمصالح الدنيوية والأخروية، وسيأتي طرف منها في الشرح.

واعلم أنَّ دعوى الشَّارح الإشارة المذكورة، حملٌ منه لكلام المتن على ما حكاه في «شرح المقاصد» عن جمع من المتكلمين بما وراء النهر من القول بالوجوب.

وليس بممتنعٍ كَما زعمتِ السُّمنية والبراهِمة، ولا بممكنٍ يستوي طَرَفاه كَما ذهب إليه بَعْض المتكلمين.

ثم أشار إِلَى وقوعِ الإرسال ....

وذكر عنهم ضروبًا من الاستدلال يرجع حاصلها إلى أنَّ ما هو مقتضى الحكمة يستحيل أن لا يوجد؛ إذ لو لم يُوجد لكان ترك إيجاده سفهًا أو عبثًا، وكلاهما مُحال على الباري تعالى، ثم قال: وأنت خبير، فإنَّ في تزويج أمثال هذا المقام توسيع مجال الاعتزال، فإنهم - أي المعتزلة - لا يعنون بالوجوب على الله تعالى سوى أنَّ الترك لقُبحه مُخلٌّ بالحكمة، ومظنة لاستحقاق المذمَّة، قال: فالحق أنَّ البعثة لطفٌ من الله تعالى ورحمة يحسن فعلها ولا يقبح تركها على ما هو المذهب في سائر الألطاف، انتهى.

وقولهم بالوجوب مرتبط بما وافقوا المعتزلة فيه من تعليل أفعاله وأحكامه - تعالى - بالإعراض.

وقولهم بالحسن والقبح العقليين، وإن كان بين قولي الفريقين فرق مذكور في التلويح وغيره، ولكن ليس في كلام المتن ما يتعيَّن معه حمله على ذلك.

قوله: (وليس بممتنعٍ كما زعمت السُّمنية والبراهِمة) فيه مُخالفة لما في «شرح المقاصد» من أنَّ البراهمة قائلون بعدم الاحتياج إليه لا امتناعه، وما في «شرح العقائد» هو الموافق لما في «الإرشاد» لإمام الحرمين، و«الاقتصاد» للإمام الغزالي عن البراهمة، ولما في «البداية» عنهم، وعن السمنية، لكن في «التبصرة» لأبي المعين النسفي ما يدفع به التدافع بين كلامي «شرح المقاصد» و«شرح العقائد» فإنه ذكر ما حاصله: أنَّ البراهمة يزعمون أنه لا حاجة إلى الإرسال للاستغناء عنه، فيكون فعله عبثًا أو سفهًا، وكلاهما مُحال على الباري سبحانه، فيكون الإرسال مُحالًا لاستلزامه المحال، وهو ضلال بيِّن، غنيٌّ عن الردِّ لإجماع أهل الملل، ولما هو مُعيَّنٌ في المطوَّلَات.

قوله: (ثم أشار إلى وقوع الإرسال) أي بقوله: **(وقد أرسل الله تعالى رسلًا من البشر إلى البشر).**

وفائدتِـهِ وطريقِ ثبوتِـهِ وتعيين بَعْضٍ مَنْ ثبت رسالته فقال:

(وقد أرسـلَ اللهُ رُسُـلاً مِنَ البشـرِ إِلَى البَشَرِ مُبَشِّـرين) لأهلِ الإيمانِ والطَّاعة بالجَنَّة والثـواب (ومُنْذرين) لأهلِ الكفرِ والعصيانِ بالنار والعقاب، فإن ذَلِكَ ممَّا لا طريقَ للعقل إليه وإن كان فبأنظارٍ دقيقةٍ لا يتيسَّرُ إلا ....

قولـه: (وإلـى فائدتـه) أي الإرسـال بقوله: **(مبشـرين ومنذريـن)** إلى قولـه: **(الدنيا والدين)**.

قوله: (وإلى طريقِ ثبوته) أي الإرسال بقوله: **(وأيدهم بالمعجزات... إلى آخره)**.

قولـه: (وإلـى تعيينِ بعض من ثبتت رسـالته) بقوله: **(وأوَّل الأنبيـاء آدم عليه الصلاة والسلام، وآخرهم محمد ﷺ)**.

واعلم أنَّ قول المتن: **(مِنَ البشر)**. صفةٌ لقوله: **(رسلًا)**. كاشفة لا مخصصة ليتحرز بها عن غير البشـر، فإنَّ من الملائكة رسلًا قال الله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ يَصْطَفِى مِنَ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ ٱلنَّاسِ ﴾ [الحج: ٧٥] وكـذا قولـه: **(إلـى البشـر)** ليـس احتـرازًا، فـإنَّ الجن داخلون في دعوة الرسـل، كما دلَّ عليه قوله تعالى: ﴿ يَـٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ ﴾ [الأنعام: ١٣٠] والرسل من الإنس خاصة، لكن لما جُمِعوا مع الجن في الخطاب، فخُوطبـوا خطابًـا واحدًا صحَّ أن يُقال منكم، وقد دلَّ على ذلك آيات أخر، وإن لم يقع في القرآن تعيين رسول إليهم.

نعم وقد وقع فيه آيات تدلُّ على إيمانهم بنبينا - ﷺ - كقوله تعالى: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَآ إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقُرْءَانَ...﴾ الآيـات [الأحقـاف: ٢٩]. وقـد دلَّت أحاديث كثيرة فـي الصحيحين وغيرهما على دعائـه - ﷺ - الجن، وتعليمهم، وإسـلامهم، ووفادتهم عليه.

وحكـى ابـن عبد البر في «التمهيـد»، وابن حزم في كتاب «الفيصـل» الإجماع على دُخُول الجن فيمن بُعِثَ إليه محمد ﷺ.

لواحدٍ بعدَ واحد.

(ومبيِّنيـنَ للنَّـاسِ ما يحتاجـونَ إليـه من أُمورِ الدُّنيـا والدِّين) فإنَّه تعالـى خَلَقَ الجَنَّة والنَّـار وأعدَّ فيهمـا الثوابَ والعقـابَ وتفاصيلَ أحوالِهمـا وطريقَ الوصـولِ إِلَى الأوَّلِ والاحتـراز عَنِ الثاني ممّـا لا يسـتقلُّ بـه العقل، وكذا خلقَ الأجسـامِ النافعةَ والضارَّةَ ولـم يجعل للعقول والحواسّ الاسـتقلال بمعرفتهما وكـذا جعل القضايا منها ما هي ممكنات لا طريقَ إِلَى الجزم ....

قوله: **(لواحدٍ بعد واحد)** أي بحسب الاستقراء، فلا يجد من استقرأ بهذه الصفة إلا الفرد النادر بعد الفرد النادر، ولم ترد البعدية بينهما في البشر كما لا يخفى.

قولـه: **(وتفاصيـل أحوالهمـا)** أي أحـوال الثـواب والعقاب، وطريـق الوصول إلى الأول - وهـو الثـواب -، والاحتراز عن الثاني - وهو العقاب - مما لا يسـتقل به العقل، فبعـث الرسـل مبشـرين بالثواب ومنذريـن - أي محذرين مـن العقـاب - ومُبيِّنين طريق الوصـول والاحتراز السـابق ذكرهما، وذلك بيـان ما يحتاج إليه من أمـور الدين، كتعليم العبـادات والاعتقـادات، وبيان وجوب امتثال الأوامر والترغيـب في الطاعات واجتناب المناهـي، والحـذر من المخالفات، ومبينين ما يحتاج إليه من أمور الدنيا، كالإرشـاد إلى التخلـق بالأخلاق الجميلة التي ترجع إلى الإنسـان في خاصَّة نفسـه، بحيث يصلح معها لولايـة تدبيـر منزله، أو بلد يكون أمره إليه، وترتب عليها نفع له، ونفع لغيره يكون باعتبار جميل النية فيه من أمور الدين أيضًا.

قوله: **(ممَّا لا يسـتقلُّ بِهِ العقل)** إشـارة إلى الرد على البراهمة وغيرهم ممن قال بأن في العقل ما يُغني عن الإرشاد قبحهم الله.

قولـه: **(وكذا خَلَقَ الأجسـامَ النافعة)** مـن الأغذية والأدوية، وما يقـي الحر والبرد، وغيرهما من المهلكات والضارة من السموم وآلات القتل والقطع ونحوهما، ولما لـم يكن للعقل ولا للحواس استقلال بمعرفة ما فيها من المنافع والمضار، ولا تفي بها التجربة إلا

بأحـدِ جانبيـهِ ومنها ما هي واجبـاتٌ أو ممتنعاتٌ لا يظهرُ للعقل إلا بعـدَ نظرٍ دائمٍ وبحثٍ كاملٍ بحيثُ لوِ اشـتغلَ الإِنْسانُ به لتعطَّلَ أكثرُ مصالحه فكان من فضل الله تعالى ورحمته إرسـالُ الرُّسلِ لبيانِ ذَلِكَ كَما قالَ تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةً لِّلۡعَٰلَمِينَ ١٠٧﴾.

بعد أدوار وأطوار مع ما فيها من الأخطار، دعت الحاجة إلى بيان منافع الأغذية والأدوية، ومضارها على ألسنة المرسلين، وتعليم الصنائع الخفيَّة من الضروريات والحاجيات.

قولـه: (بأحدِ جانبيـه) تذكير الضمير باعتبار لفظ **(ما)** أو لعـودِهِ على الممكن الذي تضمنه قوله: **(الممكنات)**.

قوله: (لبيانِ ذلك) الإشارة إلى جميع ما سبق من تفاصيل أحوال الثواب والعقاب، وما بعده إلى آخر ما ذكره في جعل القضايا مُنقسمة إلى القسمين الذين ذكرهما.

كمـا قـال الله تعالـى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةً لِّلۡعَٰلَمِينَ ١٠٧﴾ [الأنبيـاء: ١٠٧] فإنَّـه - ﷺ - بيَّـن مـا فيـه صـلاح الدنيا والدين لـكلِّ أحد، فمن قبـل فاز، ومن لـم يقبل هلك بكفره.



[مبحثُ المعجزاتِ وأقسامِ الخوارق]

(وأيَّـدهـم) أي الأنبيـاء (بالمُعْجـزاتِ النَّاقِضـاتِ للعـادات) جمـع مُعْجِـزَة وهـي أمـرٌ يظهـر بخلافِ العادة عَلَى يـدي مدَّعي النبوة عنـد تحدِّي المُنكرين عَلَـى وجهٍ يعجزُ المنكرون عَنِ الإتيان بمثله، وذلك لأنَّـه لولا التأييدُ بالمعجزةِ لما وجبَ قبولُ قوله، ....

[مبحث المعجزات وأقسام الخوارق]

قولـه: (جمعُ مُعْجـزة) كون الكافية للمبالغـة كعلامة ورواية لكثيـر العلم والرواية، أولى من كونها للوحدة.

قولـه: (وهـي أمرٌ...إلى آخره) قد مرَّ في صدر الكتـاب تعريف المعجزة، وتضمين التقييد بكون ذلك الأمر قصد به الدلالة على صدق دعوى مُدَّعِي النبوة؛ ليخرج مثل نطق الجماد والبهيمة بأنه مفترٍ كذاب، ولم يقيد به هنا؛ لأن التقييد بتحدي المنكرين مُشـعر به مع الاكتفاء بتقدمه في صدر الكتاب.

قولـه: (على يد مُدَّعي النبوَّة...إلى آخره) يخرج به السـحر، وقد فرق بين المعجزة والسـحر بـأنَّ أثر المعجزة حقيقي كشـبع الجمع الكثيـر من الطعام اليسـير، وتكثير الماء القليـل بالمـج فيه حتـى روي منـه الجيش الكثيـر وإبلهم، وأثر السـحر تخييلـي، وأيضًا فالسحر يقبل التعلم والتلمذة، وربما كان التلميذ فيه أحدق من الأستاذ بخلاف المعجزة، وقوله: **(على وجه)** متعلق بقوله: **(يظهر)**.

ولما بـان الصادقُ فـي دعوى الرسـالة عَنِ الكاذب وعنـد ظهورِ المعجـزة يحصلُ الجزمُ بصدقِـهِ بطريـق جري العادة بأن اللهَ تعالى يخلقُ العِلْم بالصدق عقيبَ ظهور المعجزة وإن كان عـدمُ خلق العِلْم ممكناً في نفســه وذلك كَما إذا ادعى أحـدٌ بمحضرٍ مِنَ الجَماعَة أنَّـه رسولُ هذا الملك إليهم، ثم قالَ للملك: إن كنت صادقاً فخالفْ عادتَـكَ وقُمْ من مكانك ثـلاثَ مـرَّات ففعل يحصـل للجماعة علمٌ ضـروري عـادي بصدقه في مقالتـه، وإن كان الكـذبُ ممكناً في نفســه فإنَّ الإمكانَ الذاتي مَعْنى التجويـز العقلي لا ينافي حصولَ العِلْم القطعي كعلمنا بأن جبلَ أُحُدٍ لم ينقلب ذهباً مع إمكانه في نفسه فكذا ها هنا يحصلُ العِلْم بصدقـه بموجـب العادة لأنَّـها أحدُ طرق العِلْم القطعي كالحس، ولا يقدح في ذَلِكَ العِلْم احتمـالُ كون المعجـزة من غير الله أو كونها لا لغرض التصديق الكاذب إِلَى غير ذَلِكَ مِنَ الاحتمالات كَما لا يقيِّد في العِلْم الضروري الحسُّ بحرارة النار إمكانَ عدمِ الحرارة للنار بمَعْنى أنَّـه لو قدر عدمُها لم يلزم منه محال.

قولـه: (ولمَّا بـان) أي ظهر (الصَّادق عن الكاذب) و(عـن) هنا بمعنى (من) كما في قولـه تعالـى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَقۡبَلُ ٱلتَّوۡبَةَ عَنۡ عِبَادِهِۦ﴾ [الشـورى: ٢٥] أو على تضميـن (بان) معنى امتاز، فتكون على بابها؛ أي لما ظهر وامتاز الصادق عن الكاذب.

ويمكن أن يكون من بان بينونة وبينًا أي فارق، يقال: بان زيد عن عمرو إذا فارقه.



[أوَّلُ الأنبياءِ وآخرُهم
والدلائلُ عَلَى ثبوتِهما]

(وأوَّلُ الأنبياءِ آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ وآخرُهم محمد ﷺ)

أمَّا نُبوَّةُ آدمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فبالكتاب الدالِّ على أنَّـه قد أُمِرَ ونُهِيَ مع القطعِ بأنه ....

[أول الأنبياء وآخرهم
والدلائل على ثبوتهما]

قولـه: (وأوَّلُ الأنبياءِ آدم) لم يتعرض لكونه أول الرسـل؛ لأن كلامه يؤذن بأنه يرى تـرادف النبوة والرسـالة، فإنه قال بعد ذكر الأنبياء، وكلهم كانـوا مخبرين مبلِّغين عن الله، فإن قيل فأوجه الجمع بين كون آدم أول الرسل، وما في الصحيح من حديث الشفاعة من أن الناس يقولون لنوح: أنت أول الرسل.

أجيب: بأنَّ المعنى إلى قوم كفار، وأمَّا آدم فأرسل إلى بنيه يعلمهم الشرائع.

قولـه: (قد أُمِـرَ ونُهِي) هما بصيغة البناء للمفعول، قيـل: الأمر لقوله تعالى: ﴿ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ﴾ [البقـرة: ٣٥، الأعـراف: ١٩]، والنهي نحو: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ﴾ [البقرة: ٣٥، الأعراف: ١٩]، وأورد أن ذلك كان في الجنة حيث لا أمة.

لم يكن في زمنه نبيٌّ آخر، فهو بالوحي لا غير، وكذا بالسنة والإجماع فإنكارُ نبوته ......

وأجيب: بأن أمره بأن يأمر حواء إرسال له، والإيراد والجواب مبنيان على ترادف النبوة والرسالة وهو خلاف مرجح.

قوله: (لم يكن في زمنهِ نبيّ) مع أنه قد أُمِرَ بأن يبلغ حواء الأمر والنهي على ما دلَّت عليه الآية السابقة، فكان أمره بالوحي.

قوله: (وكذا السُّنَّة) منها قوله ﷺ: «أنا سيد ولد آدم يوم القيامة ولا فخر، وبيدي لواء الحمد ولا فخر، وما من نبي يومئذ؛ آدم فمن سواه إلا تحت لوائي». رواه الترمذي من حديث أبي سعيد الخدري، وحسنه.

ومنها: ما رواه الطبراني في الأوسط، بسند رجاله ثقات إلا أحمد بن خليل الحلبي فإنه ممن لم يعرف حاله، عن أبي أمامة أنَّ رجلًا قال: يا رسول الله، أنبيٌّ كان آدم؟ قال: «نعم».

وفيه قال: يا رسول لله كم الرسل؟ قال: «ثلاثمائة وخمسة عشر».

وما رواه الطبراني أيضًا، عن أبي ذر قال: قلت: يا رسول الله من أول الأنبياء؟ قال: «آدم. قلت: نبي؟ [قال:][1] نبي مكلَّم». وفي مسنده ابن لهيعة مختلف فيه.

ورواه أحمد في [مسنده][2]، لكن بسند ضعيف.

وفي رواية الطبراني، عن أبي ذر قال: قلت يا رسول الله أرأيت آدم، نبي كان؟

قال: «نعم، كان نبيًّا مرسلًا، كلَّمه الله قليلًا، قال له: يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة».

(١) بالأصل: كان.

(٢) بالأصل: مسند.

على ما نقل عَنِ البَعْض يكون كفراً.

وأمَّـا نبوَّةُ محمـدٍ ﷺ لأنَّـه ادعى النبـوَّةَ وأظهرَ المعجزة، أمَّا دعـوى النبوة فقد عُلِمَ بالتواتـر، وأمَّـا إظهار المعجـزة فلوجهين: أحدهما: أنَّـه أظهـرَ كلامَ الله تعالى وتحدى به البلغـاءَ مع كمالِ بلاغتهم فعجزوا عن معارضةِ أقصرِ سـورةٍ منه مـع تهالكهِم عَلَى ذلك، حَتَّى خاطروا بمهجتهم وأعرضوا عَنِ المعارضةِ بالحروفِ إِلَى المقارعةِ بالسـيوف، ولم يُنقل عن أحدٍ منهم مع توفّر الدواعي الإتيانُ بشيءٍ مما يُدانيه، فدلَّ ذَلِكَ قطعاً عَلَى أنَّـه من عنـد الله تعالـى وعُلِمَ به صدقُ دعوى النبيِّ علماً عادياً لا يقدح فيه شـيءٌ مِنَ الاحتمالات العقلية عَلَى ما هُوَ شأن سائرِ العُلُوم العادية.

وثانيهمـا أنَّـه نقل عنه مِـنَ الأمور الخارقة للعـادة ما بلغ القدرَ المشـتركَ منه، أعني ظهـورَ المعجـزة حدَّ التواتـر، وإن كانت تفاصيلُها آحاداً كشـجاعة علـيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وُجودِ حاتم، فإن كلًّا منهما ثبت بالتواتر وإن كان تفاصيلُها آحاداً، ....

وأخرجه أبو داود الطيالسـي، عن أبي ذر أيضًـا، ولفظه: قلت: فأي الأنبياء كان أول يا رسول الله؟ قال: «آدم. قلت: أو نبي كان؟ قال: نعم، مكلَّم. قلت: كم كان المرسلون يا رسول الله؟ قال: ثلاثمائة وخمسة عشر، جمًّا غفيرًا».

وأخرجـه الحارث بـن أبـي أسـامة، وأبـو يعلـى، وإسـحاق بن راهويـه، وأخرجـه محمد بـن يحيى بن أبي عمر في «مسـنده»، وفيـه: أنَّ الأنبياء مائة ألف وأربعة وعشـرون ألفًا، وأن الرسل خمسة عشر وثلاثمائة، وأن آدم أولهم.

قولـه: (على ما نُقِـلَ عنِ البعض) أي من إنكاره نبوة آدم **(يكـون إنكارها كفرًا)** لأنه أنكرَ أمرًا مجمع عليه معلومٌ من الدين بالضرورة.

قوله: (حَتَّى خاطروا) الأولى أنه غاية للعجز، وإن صح أن يتعلَّقَ بالتهالك بواسـطة انتهائه إلى العجز.

قوله: (مع توفّر الدَّواعي) أي على النقل.

وهي مذكورةٌ في كتاب السير.

وقد يستدلُّ أربابُ البصائرِ عَلَى نبوتِـهِ بوجهين:

أحدهمـا: مـا تواترَ مـن أحواله قبـلَ النبوَّة وحـال الدعوة وبعـد تمامِهـا وأخلاقِـهِ العظيمـة وأحكامِهِ الحكيمة وإقدامه حيث تحجمُ الأبطـال ووثوقِهِ بعصمةِ الله تعالى في جميع الأحوال وثباتِـهِ عَلَى حاله لدى الأهوال بحيث لم يجد أعداؤه مع شـدةِ عداوتهم وحرصهـم عَلَـى الطعـن فيه مطعنـاً ولا إِلَـى القدحِ فيه سـبباً، فـإن العقلَ يجـزمُ بامتناعِ اجتمـاعِ هـذه الأمور فـي غيرِ الأنبيـاء، وأن يجمعَ الله هـذه الكمالاتِ في حـقِّ من يعلم أنَّـه يفري عَلَيْه ثم يمهله ثلاثاً وعشـرين سـنةً ثم يظهر دينه عَلَى سائر الأديان وينصره عَلَى أعدائه ويُحيـي آثاره بعد موته إِلَى يوم القيامة.

وثانيهما: أنَّـه ادعى ذَلِكَ الأمرَ العظيمَ بين أظهرِ قوم لا كتابَ لهم ولا حكمةَ معهم، وبيَّن لهم الكتابَ والحكمةَ وعلَّمهم الأحكامَ والشرائعَ وأتمَّ مكارمَ الأخلاق وأكملَ كثيراً مِـنَ النَّاس في الفضائل العلمية والعمليـة ونوَّرَ العالم بالإيمان والعلم الصالح، وأظهر الله دينَـه عَلَى الدِّين كلِّه كَما وعده، ولا مَعْنى للنبوَّة والرِّسالة سوى ذلك.

قولـه: (وهـي) أي توصل الأمـور الخارقـة، مذكورة في كتب السـير، مـن أجمعها لذلك، «دلائل النبوة» للبيهقي، و«مغازي ابن إسحاق».

قولـه: (وقد يسـتدلُّ أربـابُ البصائرِ) هذا نوع من الاسـتدلال مبنـى كل من وجهيه خلاف مبنى الاسـتدلال الأول، فإنَّ مبنى الأول على دعوى النبوة وإظهار المعجزة على وجه التعيين، أو الإجمال، وليس ينبني شـيء من وجهي الاستدلال الثاني على ذلك، بل مبنى الأول منهما: أنه - ﷺ - مُكمَّل - بفتح الميم - على وجه لا يكون إلا لنبي.

ومبنى الثاني منهما على: أنه - ﷺ - مُكَمِّل - بكسر الميم - على ذلك الوجه أيضًا.

قولـه: (ولا مَعْنى للنبوَّة والرِّسـالة إلَّا ذلك) أي إلا تبييـن الكتاب والحكمة، وتعليم الشرائع والأحكام، وتكميل كثير من الناس؛ لأن ذلك إنباء عن الله، وهي معنى النبوة.

[مسألةُ خَتْمِ النبوة]

وإذا ثبتت نبوتُهُ وقد دلَّ كلامُه وكلامُ الله تعالى المنزَّل عَلَيْه عَلَى أنَّه خاتمُ النبيِّين وأنَّه مبعوثٌ إِلَى كافَّةِ الناس ....

[مسألة ختم النبوة]

قوله: (وأنه مبعوث إلى كافة الناس) كما نطق به الكتاب العزيز والسنن الصريحة، كحديث الصحيحين: «وكان النبي يُبعَثُ إلى قومه خاصَّة، وبُعِثتُ إلى الناس عامَّة».

فإن قيل: فقد كان نوح بعد خروجه من الفلك مبعوثًا إلى كلِّ أهل الأرض؛ لأنه لم يبق إلَّا من كان مؤمناً معه.

أجيب: بأن هذا العموم لم يكن في أصل البعثة، وإنما وقع لأجل ما حدث من إعصار الخلق في الموجودين بهلاك سائر الناس، وأمَّا نبينا ﷺ...[1]

فإن قيل: ما الجواب لمدعي[2] عموم بعثة نوح متمسكًا بأنَّ الله تعالى قد أغرق بالطوفان جميع أهل الأرض إلا نوحًا ومن معه في السفينة، وقد قال الله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا

---

(١) هكذا بالأصل، والسياق غير مكتمل.

(٢) بالأصل: لو ادعى مدعي، وليس هناك تضبيب على أي كلمة.

بل عَلَى الجنِّ والإنسِ ثبت أنَّـه آخرُ الأنبياء وأن نبوَّتَـه لا تختصُّ بالعربِ كَما زعمَ بَعْضُ النَّصارى.

فإنْ قيل: قد رُوي في الحديث نزولُ عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ بعده.

مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾﴾ [الإسراء: ١٥]، فكيف عذاب أهل الأرض بالإغراق، إلا أصحاب السفينة دون أن يُبعث إليهم نوح؛ إذ لم يكن في عهده رسول غيره؟

قلنا: الجواب: أولًا أنَّ المراد نفي عذاب الآخرة، ولئن سلم إرادة نفي عذاب الدنيا أيضًا، فالمراد نفي العذاب قبل الإرسال الذي تقوم به الحجة على المُهلَكين، وإن لم يكن إرسالًا إليهم، بل الرسول إذا بلغ قومه عن الله، أنه يدعوهم إلى توحيده وعبادته انتهض تبليغه إيَّاهم ذلك حجَّة على جميع من وصل إليه أنه بلغ قومه ذلك، وأنَّ المعجزة دلَّت على صدقه؛ إذ لا فرق في ذلك بين إنسان وإنسان، لكل منهما عقل يهتدي به إلى ما فيه نفعه، ويتعرف به ما فيه ضرره، ولذا عمَّ الإغراق قوم نوح وغيرهم ممن بلغته دعوة نوح لقومه، ولم يؤمن، وقد بلغت دعوته أهل الأرض؛ لأنه لبث في قومه يدعوهم إلى الله ألف سنة إلَّا خمسين عامًا، وأيضًا فالمبعوث إلى قومه لم ينه عن دعاء غيرهم إلى الله، وهو من باب الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر.

قوله: (بل إلى الجنِّ والإنس، بل قد قيل: والمَلائكة) تمسكًا بظاهر قوله تعالى: ﴿لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا ﴿١﴾﴾ [الفرقان: ١] وقد أوردت أواخر تحرير «جمع الجمع» ما ينبغي أن يراجعه من له رغبة في تحرير هذه المسألة.

قوله: (كما زَعَمَ بَعْض النَّصارى) في «شرح المقاصد»: بعض اليهود النصارى، أقول: إنما هو مشهور عن طائفةٍ من اليهود؛ هم أتباع يهودي يقال له أبو عيسى الأصبهاني، كان في زمن جعفر المنصور، ثاني خلفاء بني العباس، وقد ذكر الفقهاء أنَّ من أذَّنَ من العيسوية لا يصير مُسلمًا بإتيانه بالشهادتين؛ لأنهم يعتقدون أنَّ محمدًا رسول الله إلى العرب خاصَّة، بخلاف غيرهم من الكفار المنكرين لرسالته - ﷺ - فإن من أتى منهم بالشهادتين صار مسلمًا.

قلنا: نعم لكنه يتابع محمداً عَلَيْهِ السَّلَامُ، لأن شـريعتَهُ قد نُسِـخَتْ فلا يكونُ إليه وحيٌ ولا نصبُ أحكام، بل يكـون خليفةَ رسـول الله عَلَيْهِ السَّلَامُ، ثم الأصحّ أنَّـه يصلِّي بالناس ويؤمُّهم ويقتدي به المهدي لأنَّـه أفضلُ فإمامته أولى.

قوله: (لكنه يتابع محمدًا ﷺ؛ لأن شريعته قد نُسِخَت) إن قيل: قد ورد في الصحيحين وغيرهما: أنَّ عيسى - عليه الصلاة والسلام - يضع الجزية، وقد قال المحقِّقُون: أنَّ معناه أنـه يُبطل تقريـر النصارى وغيرهم من الكفَّار بالجزية، فلا يقبل منهم لرفع السـيف عنهم إلَّا الإسـلام لا غير، ومن الشـريعة المحمدية التقرير بالجزية، فما معنى ذلك إن لم يكن نسخًا؟

أجيـب: بـأنَّ معناه أنَّ نبينـا - ﷺ - قد بيَّـن أنَّ التقرير بالجزية ينتهي وقت شـرعيته بنزول السـيد عيسـى - ﷺ - وأن الحكم في شرعنا بعد نزوله عدم التقرير بها، فعمله في ذلك بشريعتنا لا بغيرها.

قولـه: (فـلا يكون إليه وحـي ونصب أحكام) ينبغـي أن يكون العطف فيه تفسـيريًّا؛ ليكـون المعنى: أنه لا يكـون له نصب أحكام يوحى إليه بنصبهـا، وإلا فقد ورد التصريح بأنه يوحى إليه بما ليس بحكم،، وإنما هو إرشاد لطريق نجاة له وللمؤمنين في [ركبه][1] من شـر يأجوج ومأجوج، ففي «صحيح مسـلم» في قصة نزول السيد عيسى، وقتله الدجال، وخروج يأجوج ومأجوج ما لفظه: «فبينما هم كذلك، إذ أوحى الله تعالى إلى عيسـى ابن مريم أنِّي قد أخرجتُ عبادًا لي لا يدان لأحد بقتالهم فحرز عبادي إلى الطور...الحديث» فقد صرح فيه بأنه يوحى إليه.

قولـه: (ويؤمهـم ويقتدي به المهدي) ورد في «صحيح مسـلم» حديـث يُوافق هذا، وحديث يُخالفه، أمَّا الموافق، فحديث أبي هريرة في فتح القسـطنطينية وخروج الدجال، وفيـه: «فبينما هـم يعدون للقتال يسـوون الصفوف، إذ أقيمت الصلاة، فينزل عيسـى ابن

(١) غير واضحة بالأصل.

(وقد رُوِي بيانُ عِدَّتهم في بَعْضِ الأحاديث) عَلَى ما رُوِيَ أنَّ النبيَّ ﷺ سُئِلَ عن عدد الأنبياء فقال: «مِائَةُ أَلْفٍ وَأَرْبَعَةٌ وَعِشْرُونَ أَلْفًا»[1] ....

مريـم - ﷺ - فأمَّهم، فـإذا رآه عدو الله ذاب» فإن هذا الحديث ظاهر في الإمامة في تلك الصلاة.

وأمَّـا المُخالف فحديـثُ جابرٍ يرفعه: «لا تـزالُ طائفةٌ من أمَّتِـي يقاتلون على الحق ظَاهريـن إلى يوم القيامة، فينزل عيسـى ابن مريم - ﷺ - فيقـول أميرهم: تعالَ فصلِّ لنا. فيقول: لا إنَّ بعضكم على بعض أمراء. تكرمة الله هذه الأمة».

ويمكـن الجمـع بينهما بأن يكون صلَّـى بهم أوَّل نزوله تنبيهًا علـى أنه مُقتدًى به في الحكـم بينهم بشـرعهم، ثم دُعِي إلى الصلاة فأشـارَ بأن يؤمهم المهـدي إظهارًا لما أكرم الله تعالـى به هـذه الأمة، وأمَّا كونه أفضل فـلا يلزمه بُطلان الاقتداء بغيـره، وأمَّا الأولوية بالأفضلية فيعارضها حكمة إظهار تكرمة الله تعالى هذه الأمة بدوام شـريعتها كما نطق به الحديث.

قولـه: (علـى ما رُوِي أنَّ النبيَّ ﷺ سُـئِلَ عن عَـدَدِ الأنبياء فقـال: «مِائَةُ أَلْـفٍ وَأَرْبَعَةٌ وَعِشْرُونَ أَلْفًا») وفي رواية: مائتا ألف وأربع وعشرون ألفًا.

أمَّـا رواية: **(مائة ألف)** ففي «مسـند أحمد» عن أبـي أمامة، عن أبي ذر بلفظ قلت: يا رسـول الله كم عدد الأنبياء؟ قال: «مائة ألف وأربعة وعشـرون، الرسـل من ذلك ثلاثمائة وخمسة عشر جمًّا غفيرًا». وإسناده ضعيف وقد مرَّ من رواية محمد بن يحيى بن أبي عمر بلفظ: «مائة ألف وأربعة وعشرون ألفًا» لبيان المبهم في رواية أحمد.

---

(١) أخرجـه أحمـد (٥/ ٢٦٥، رقـم ٢٢٣٤٢) والطبرانـي (٨/ ٢١٧ رقـم ٧٨٧١) قـال الهيثمـي (٨/ ٢١٠): رجالـه رجال الصحيح غيـر أحمد بن خليد الحلبي، وهو ثقـة. والحاكم (٢/ ٢٨٨، رقم ٣٠٣٩)، وقال: صحيح على شرط مسلم.

وفي رواية: «مائتا ألفٍ وأربعةٌ وعشرون ألفاً».

(والأولى أن لا يقتصرَ عَلَى عددٍ في التسمية فقد قالَ الله تعالى: ﴿مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾ [غافر: ٧٨] ولا يؤمنُ في ذكر العدد أن يدخلَ فيهم من لَيْس منهم) إن ذُكِرَ عددٌ أكثر من عددهم (أو يخرج منهم من هُوَ فيهم) إن ذكر عددٌ أقلّ من عددهم، يعني أنَّ خبرَ الواحد عَلَى تقدير اشتماله عَلَى جميعِ الشَّرائط المذكورة في أصولِ الفقه لا يفيدُ إلَّا الظنّ، ولا عبرةَ بالظنِّ في بابِ الاعتقادات، خصوصاً إذا اشتملَ عَلَى اختلافِ روايةٍ وكان القولُ بموجبِهِ مما يُفضي إِلَى مُخالفةِ الواقع ....

نعم رواه ابن حبان في «صحيحه» إلَّا أنه قال في الرسل: ثلاثمائة وثلاثة عشر جمًّا غفيرًا.

وأمَّا رواية: (**مائتا ألفٍ وأربعةٌ وعشرون ألفاً**) فلم أرها، وقد ورد في «مسند أبي يعلى الموصلي» بسند ضعيف عن أنس يرفعه: «كان ممَّن خلا من إخواني من الأنبياء ثمانية آلاف».

ولا تنافي بين الروايتين؛ لأن مفهوم المخالفة إنما يُعتبر إذا لم يَرِد ما يدلُّ على أنَّه غير مُراد، وقد دلَّت رواية (**مائة ألف وأربع وعشرون ألفًا**) على أنَّ مفهوم الثمانية الآلاف[1]، وهو نفي ما زاد عليها غير مراد.

قوله: (جميعُ الشَّرائط) أي شرائط القبول؛ من البلوغ والعقل والعدالة والضبط، وشرائط العمل؛ من عدم المعارض الراجح أو المساوي وبيان الإجمالي ونحوها.

قوله: (ويحتملُ مُخالفةَ الواقع) الأولى أن يكون قوله (**ويحتمل**) عطفًا على قوله (**لا يفيد**) لا على قوله: (**يفضي**) لأنه يُوهم أنَّ من خبر الواحد ما لا يحتمل مُوجبه مُخالفة الواقع، وهو مُنافٍ لقوله: (**أنه لا يفيد إلَّا الظن**) فإن قيل: كونه لا يُفيد إلَّا الظن يستلزم

---

(١) هكذا بالأصل والسياق مضطرب.

وهـو عدُّ النبـي عَلَيْهِٱلسَّلَامُ **من غير الأنبيـاء وغيرُ النبي مِـنَ الأنبياء بناءً عَلَى أنَّ اسـمَ العدد خاصٌّ في مدلوله لا يحتملُ الزِّيادة ولا النُّـقصان.**

احتماله مخالفة الواقع، فما نكتة التصريح به؟

قلنـا: نكتتـه أنه لما قدم مـا هو كالتمهيد لحل كلام المتن، وهـو كون الوارد في بيان عدد الأنبياء من حيث هو خبر واحد لا يصلح للتمسك.

نبَّـه على نكتةٍ تخصُّ الـوارد، وقد تضمنها كلام المتن، فأيضًا حل لكلام المتن والله أعلم.

قوله: (**وهو**) أي مخالفة الواقع وتذكير الضمير باعتبار الخبر فهو قوله (**عد**).

قوله: (**بناءً على أنَّ اسمَ العدد اسمٌ خاصٌّ لا يحتملُ الزِّيادةَ والنُّقصان**) أي فإذا أخبر بـه عـن معدود، كقولنـا: عدد الأنبياء كـذا، وكان أزيـد أو أنقص لزم كـذب الإخبار، بأن يدخل في المعدود ما ليس منه أو يخرج عنه ما هو منه.



[مبحثُ عصمةِ الأنبياء]

(وكلُّهم كانوا مُخبرين مبلِّغين عَنِ الله تعالى) لأنَّ هذا مَعْنى النبوَّة والرِّسالة.

(صادِقيـن ناصِحيـن) للخَلْق لئـلَّا تبطلَ فائدةُ البعثة والرِّسـالة، وفي هذا إشـارةٌ إِلَى أن الأنبيـاءَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ معصومون عَنِ الكـذب خصوصاً فيما يتعلقُ بأمرِ الشـرائعِ وتبليغِ الأحكامِ وإرشـادِ الأمة، أمَّا عمداً فبالإجماع، وأمَّا سـهواً فعندَ الأكثرين، وفي عصمتِـهِم

[مبحث عصمة الأنبياء]

قولـه: (وكلهـم كانـوا مخبرين مبلغين عـن الله) هذا مبنـيٌّ على أنَّ النبي والرسـول بمعنى واحد، ويستشـكل التوفيق بينه وبين حديث أبي ذر، حيثُ ذكر فيه أنَّ عدد الأنبياء مائـة ألف وأربعة وعشـرون ألفًا، وعدد الرسـل منهـم ثلاثمائة وبضعة عشـر، ويمكن أن يُجـاب بـأن الجميـع كانوا مُبلغين عـن الله، فمن ليـس مبعوثًا منهـم كان تبليغه على وجه النصيحة للخلق والإرشـاد إلى طريق الحق، بأن أُمِرُوا بذلك دُون أن يبعثوا إلى الناس لا على وجه الخصوص ولا على وجه العموم.

قوله: (هذا معنى النبوَّة والرِّسـالة) وهو مبنيٌّ على ما جَرَى عليه الشَّـارح تبعًا لبعض العلماء، وقد مرَّ الكلام فيه أوائل هذه الحواشي عند قوله: **(والثاني خبر الرسول)**.

قوله: (مَعْصومون) سيأتي بيان حقيقة العِصمة في مباحث الإمامة.

عن سائرِ الذُّنوب تفصيل، وهو أنهم معصومون عَنِ الكفر قبل الوحي وبعدَه بالإجماع، وكذا عن تعمّدِ الكبائر عندَ الجمهورِ خلافاً للحشوية، وإنما الخلافُ في أنَّ امتناعَه بدليلِ السَّمع أو العقل.

وأمَّا سهواً فجوَّزه الأكثرون.

وأمَّا الصغائرُ فيجوزُ عَمْداً عند الجمهور خلافاً للجبائي وأتباعه، ويجوزُ سَهْواً بالاتّفاق إلا ما يدلُّ عَلَى الخِسَّة كسرقةِ لقمةٍ والتطفيف بحبة.

لكن المحققين اشترطوا أن ينهوا عَلَيْه فينتهوا عنه، هذا كلُّه بعد الوحي، وأمَّا قبلَ الوحي فلا دليلَ عَلَى امتناعِ صدورِ الكبيرة.

وذهبت المعتزلة إِلَى امتناعِها لأنَّها توجِبُ النفرةَ المانعةَ عن اتّباعِهم فتفوتُ مصلحةُ البعثة.

والحقُّ منع ما يوجب النفرةَ كعُهْرِ الأُمّهاتِ والفجورِ والصَّغائر الدالَّة عَلَى الخسة.

قوله: (عن سائرِ الذُّنوب) أي: باقيها.

قوله: (إنَّما الخلاف) مُتعلِّق بقوله: (بالإجماع) وبقوله: (عند الجمهور) أي لا خلاف في أنهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده، ولا بين الجمهور في عصمتهم عن فعل الكبائر، إنَّما الخلاف في أنَّ عصمتهم عن ذلك بدليل السمع أو بدليل العقل، فالأول: مذهب أهل السنة. والثاني: قول المعتزلة.

قالوا: صدور الكفر، بل الكبيرة يؤدي إلى النَّفرة المانعة عن الانقياد، وفيه فوت الاستصلاح الذي هو الغرض من البعثة، ويرد عليهم أنَّ الفساد في الظهور والكلام في الصدور، واعلم أنَّ المنقول هنا من الإجماع جعله في «شرح المقاصد» قول الجمهور خلافًا للأزارقة من الخوارج، ولم يعتبر خلافهم هنا، فنقل الإجماع.

قوله: (وأما سَهْوًا) مُقابلٌ لقوله: (وكذا عن تعمد الكبائر) أي وأما وقوع الكبائر سهوًا فجوَّزه الأكثرون.

ومنع الشِّيعةُ صدورَ الصَّغيرة والكبيرة قبلَ الوحي وبعده، لكنهم جوَّزوا إظهارَ الكُفر تقية.

إذا تقرَّر هذا فما نُقِل عَنِ الأنبياء ممَّا يشعرُ بكذبٍ أو معصية فما كان منقولاً بطريق الآحاد فمردود، وما كان بطريق التواترِ فمصروفٌ عن ظاهره إن أمكن، وإلا فمحمولٌ عَلَى تَرْكِ الأولى أو كونه قبل البعثة، وتفصيلُ ذَلِكَ في الكُتُبِ المبسوطة.

قوله: (ومنع الشِّيعةُ صدورَ الصَّغيرة والكبيرة قبلَ الوحي وبعده) اقتصر في النقل عن الشيعة مع أنَّ هذا هو الذي ذهب إليه الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، وأبو الفتح الشهرستاني، والقاضي عياض، والسبكي، وزادوا، فقالوا: لا تقع عمدًا ولا سهوًا، فدعوى الشَّارح الاتفاق على جواز غير صغائر الخِسَّة سهوًا مُنتقدة وبالله التوفيق.

قوله: (كَعُهْر الأُمَّهات) هو بفتح العين المهملة، وسكون الهاء؛ الزنا.

قوله: (تقية) أي اتقاء الهلاك المخوف؛ لأن إظهار الإسلام حينئذٍ إلقاءٌ بالنفس إلى الهلاك، ورد بأنه يؤدِّي إلى إخفاء الدعوة؛ لأن أولى الأوقات بالبعثة وقت الإعلان بالدعوة.

ولا شكَّ أن خيرية الأمَّة بحسب كمالهم في الدين، كما دلَّ عليه باقي الآية، وهو قوله: ﴿تَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَتَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَتُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِۗ﴾ [آل عمران: ١١٠] فما أورد من منع كون الخيرية بحسب الكمال في الدين لاحتمال كونها بحسب سهولة انقيادهم، ووفور عقلهم مردود بأنه خلاف ما تدلُّ عليه الآية.

قوله: (وذلك) أي كمالهم في الدين تابعٌ لكمال نبيهم على وجه اللزوم العادي، كما ينبئ عنه الاستقراء، والمراد بالكمال هنا الأكملية، فيكون نبيهم أفضل لكنه أكمل.

قوله: (فمحمولٌ على تَرْكِ الأولى أو كونه قبل البعثة) أو فيه للتنويع فما وقع قبل البعثة، قتل السيد موسى - عليه الصلاة والسلام - القبطي.

وأمَّا قتل الخضر الغلام على القول بنبوته فبوحي، لقوله: ﴿وَمَا فَعَلۡتُهُۥ عَنۡ أَمۡرِيۚ﴾ [الكهف: ٨٢].

[نبيُّنا محمدٌ ﷺ أفضلُ الأنبياء]

(وأفضلُ الأنبياءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ محمَّدٌ ﷺ) لقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ ...﴾ الآية [آل عمران: ١١٠]، ولا شكَّ أن خيريَّة الأُمَّة بحسبِ كمالهم في الدِّين، وذلكَ تابعٌ لكمال نبيِّهم الذي يتبعونه.

والاسْتِدْلَالُ بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ[١]: «أَنَا سَيِّدُ وَلَدِ آدَمَ وَلَا فَخْرَ»[٢] ضعيف، لأنَّه لا يدلُّ عَلَى كونه أفضلَ من آدمَ بل من أولاده.

[نبينا محمد ﷺ أفضل الأنبياء]

قوله: (أَنَا سَيِّدُ أولاد آدَم) لفظ الحديث في «صحيح مسلم»، و «سنن أبي داود»،

(١) أخرجه مسلم (٤/ ١٧٨٢، رقم ٢٢٧٨)، وأبو داود (٤/ ٢١٨، رقم ٤٦٧٣). وأخرجه أيضًا: أحمد (٢/ ٥٤٠، رقم ١٠٩٨٥).

(٢) قال النووي في «شرح مسلم» ٥/ ١٣٥:«قال العلماء: وقول -ﷺ-: (أنا سيد ولد آدم) لم يقله فخراً، بل صرح بنفي الفخر في غير مسلم، في الحديث المشهور (أنا سيد ولد آدم ولا فخر)، إنما قاله لوجهين:

أحدهما: امتثال قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ ﴿١١﴾﴾.

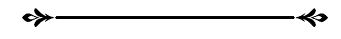
والثاني: أنه من البيان الذي يجب علَيه تبليغه إلى أمته ليعرفوه ويعتقدوه، ويعملوا بمقتضاه، ويوقروه - ﷺ- بما تقتضي مرتبته، كما أمرهم الله تعالى. وهذا الحديث دليل لتفضيله - ﷺ-على الخلق كلهم، لأن مذهب أهل السنة أن الآدميين أفضل من الملائكة، =

....

و«الترمذي»: «أنا سيد ولد آدم...» بالإفراد، وحينئذٍ، فالقول بأنه لا يدلُّ على كونه أفضل من آدم، مردودٌ بأنَّ المراد بـ (**ولد آدم**) نوع الإنسـان، فالمعنى: أنـّا سـيد الناس، كما ورد في «الصحيحين»[1]: «أَنَـا سَيِّدُ النَّاسِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ».

وفي «مسـند أحمد» في حديث: «أنا سـيد الناس يوم القيامة ولا فخر». على أنَّ آخر الحديث في رواية الترمذي يدلُّ على فضله على آدم - ﷺ - فإنَّ لفظه: «أنا سيد ولد آدم يـوم القيامـة ولا فخر، وبيدي لـواء الحمد ولا فخر، وما من نبيٍّ يومئذٍ آدم فمن سـواه إلا تحت لوائي».

وفي حديث آخر: أخرجه الترمذي أيضًا: «وأنا أكرم الأولين والآخرين على الله ولا فخر».



= وهو -ﷺ- أفضل الآدميين وغيرهم. وأما الحديث الآخر: (لا تفضلوا بين الأنبياء) فجوابه من خمسة أوجه:

أحدها: أنه - ﷺ- قاله قبل أن يعلم أنه سيد ولد آدم، فلما علم أخبر به.

والثاني: قاله أدباً وتواضعاً.

والثالث: أن النهي إنما هو عن تفضيل يؤدي إلى تنقيص المفضول.

والرابع: إنما نهى عن تفضيل يؤدي إلى الخصومة والفتنة كما هو المشهور في سبب الحديث.

والخامـس: أن النهـي مختـص بالتفضيـل فـي نفـس النبـوة، فـلا تفاضـل فيهـا، وإنمـا التفاضل بالخصائـص وفضائـل أخـرى. ولا بد من اعتقـاد التفضيـل، فقد قـال الله تعالى: ﴿ ۞ تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾ [البقرة: ٢٥٣].

(١) أخرجه البخاري (٤/ ١٧٤٥، رقم ٤٤٣٥)، ومسلم (١/ ١٨٤، رقم ١٩٤)، والترمذي (٤/ ٦٢٢، رقـم ٢٤٣٤). وأخرجـه أيضًـا: النسـائي في الكبـرى (٦/ ٣٧٨، رقـم ١١٢٨٦)، وابن أبي شـيبة (٦/ ٣٠٧ رقم ٣١٦٧٤).

[الملائكةُ لا يَعْصُون الله]

(والملائكـةُ عبـادُ الله تعالـى العاملـون بأمـره) عَلَى مـا دلَّ عَلَيْـه قولُـهُ تعالى: ﴿لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ ﴿٢٧﴾﴾ [الأنبيـاء: ٢٧] ﴿لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ ﴿١٩﴾﴾ [الأنبياء: ١٩].

(لا يُوصَفـون بذكـورةٍ ولا أُنوثـة) إذ لم يَرِد بذلـك نقلٌ ولا دلَّ عَلَيْـه عقل، وما زَعم عَبَدَة الأصنام أنهم بناتُ اللهِ تعالى مُحال باطل وإفراطٌ في شـأنهم، كَما أن قولَ اليهودِ: إنَّ الواحدَ منهم قد يرتكبُ الكفرَ ويعاقبه الله بالمسخِ تفريطٌ وتقصيرٌ في حالِهم.

فإن قيل: أليس قد كفر إبليسُ وكان مِنَ الملائكة بدليلِ صحَّة استثنائه منهم.

[الملائكة لا يعصون الله]

(والملائكـة) جمهور المسـلمين على أنَّ الملائكة أجسـام لطيفـة نُورانية تظهرُ في صور مُختلفة، وتقوى على أفعالٍ شاقَّة.

قولـه: (العامِلـون بأَمْـره) إشـارة إلى عصمتهـم، كما قال تعالـى: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴿٦﴾﴾ [التحريم: ٦] فيجب الإيمان بهم، وبأنهم كذلك.

قولـه: (بدليلِ صحَّةِ اسـتِثنائه منهم) أي لأنَّ الأصل في الاسـتثناء أن يكون متصلًا، وأيضًـا فلـو لم يكن منهم لم يكن أمرهم بالسـجود لآدم أمرًا له، فكيف فسـق عن أمر ربه بالتخلف، اللهم إلَّا أن يُقال: أمر الأعلى بالسجود أمر للأدنى.

قلنـا: لا بـل كان مِـنَ الجنِّ ففسـقَ عن أمرِ ربِّـه، لكنه لما كان في صفـة الملائكة في بابِ العبادةِ ورفعِ الدرجةِ وكان جنياً واحداً مغموراً بالعبادة فيما بينهم صح استثناؤه منهم تغليباً.

وأمَّـا هـاروتُ ومـاروتُ فالأصـحُّ أنهمـا ملَكان لـم يصدر عنهمـا كفـر ولا كبيرة، وتعذيبهما إنَّما هُوَ عَلَى وجه المعاتبة كَما يُعاتَبُ الأنبياءُ عَلَى الزلَّة والسـهو، وكانا يَعِظان النَّـاس ويعلِّمان السـحرَ ويقـولان ﴿ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ﴾ [البقـرة: ١٠٢] ولا كفرَ في تعليم السِّحر، بل في اعتقادهِ والعمل به.

قوله: (صحَّ استثناؤه مِنْهم تغليبًا) على معنى أنه أَمَرَ جماعةً **(منهم إبليس)** بالسجود، وأطلـق عليهـم لفظ الملائكة تغليبًا، وبهـذا الاعتبار يكونُ الاسـتثناء مُتَّصِلًا، وبدون هذا الاعتبـار يكون مُنقطعًـا، ويؤيِّدُ كونه ليس مـن الملائكة عُنصرًا، حديث مسـلم: «خُلِقَت الملائكة من نور، وخُلِقَ الجان من نار، وخُلِقَ آدم مما وصفت لكم».

قوله: (بل في اعتقادِه) أي اعتقاد أنه جائز مأذون فيه من قِبَلِ الله تعالى.

قولـه: (والعملُ به) أي بناء على أنـه يتضمَّن الكفر، فلا ينفكُّ عنه؛ إذ لا يؤثر بدونه، والـذي جرى عليه أصحابنا الشـافعية أنه كبيـرة بناء على أنه لا يسـتلزم الكفر؛ إذ قد يؤثر بدونه.



[بيانُ الكتبِ المنزلة]

(وللهِ كُتب أنزلها عَلَى أنبيائهِ وبيَّنَ فيها أمرَهُ ونهيَهُ ووَعْدَهُ ووَعِيدَهُ) وكلُّها كلامُ الله تعالى، وهو واحد، وإنَّما التعدُّد والتفاوت في النظم المقروء والمسموع، وبهذا الاعتبار كانَ الأفضلُ هُوَ القرآن ثمَّ التوراة ثم الإنجيل ثمَّ الزبور كَما أنَّ القرآنَ كلامٌ واحد ....

[بيانُ الكتبِ المنزلة]

قوله: (ولله تعالى كُتُبٌ أنزلها) ورد في بعض طرق من حديث أبي ذر قلت: يا رسول الله كم كتابًا أنزل الله؟ فقال: «مائة كتاب وأربعة كتب، أنزل الله على شيث خمسين صحيفة، وعلى أخنوخ ثلاثين صحيفة، وعلى إبراهيم عشر صحائف، وعلى موسى قبل التوراة عشر صحائف، وأنزل التوراة والإنجيل والزبور والفرقان».

أخرجه [ابن][1] حبَّان والآجري، وهذا الحديث خبر واحد، فالأولى أن لا يدخل به في عهدة اعتقاد العدد المعين فقط، وذلك نظير ما مرَّ في عدد الأنبياء، بل يجب جزم العقيدة بما ورد في القرآن الكريم من إنزال التوراة والإنجيل والزبور والفرقان، ومن إنزال صحف على إبراهيم، وصحف على موسى، وأمَّا ما عدى ذلك فيؤمن به إجمالًا.

قوله: (وهُوَ واحدٌ) أي من حيثُ أنه كلام الله وهو صفة لله سبحانه، وإن تعدَّدَ النظم

---

(١) ساقط من الأصل.

ولا يتصوَّرُ فيه تفضيلٌ باعتبارِ الكتابةِ والقراءة يجوزُ أن يكونَ بَعْضُ السور أفضلَ كَما وَرَدَ في الحديث.

وحقيقةُ التَّفضيلِ أن قراءتَـهُ أفضلُ لما أنَّـه أنفع، أو ذِكْر الله تعالى فيه أكثر.

المقروء والمسموع الدَّال عليه، فكان نظم التوراة غير نظم الإنجيل، ونظم القرآن الكريم غيرهما، واعلم أنَّ ذلك لا يُنافي تنوع الكلام في الأزل إلى الأمر والنهي وغيرهما بحسب التعلقات لا بحسب الذات، كما قرر في محله.

قوله: (ولا يتصوَّرُ فيه تفضيل) أي من حيث هو كلام الله أي صفته القائمة بذاته المقدسة، وهذا هو الأصل فيما ذهب إليه الأشعري، ومن وافقه من أنه لا يقال في كلام الله أن بعضًا منه أفضل من بعض، وذلك لأن الكلام النفسي لا يُوصف بتبعُّضٍ ولا تعدُّدٍ في ذاته، ويحتمل أن يكون ذلك قد طرد في النظم دفعًا لإيهام التفاضل في مدلوله؛ أعني النفسي، كما طرد المنع من القول بأن اللفظي مخلوق خشية إيهام خلق النفسي، بل ظاهر كلام من نقل عن الأشعري وموافقيه المنع من التفاضل في اللفظي، وممن نقل ذلك عنهم القاضي عياض، والإمام النووي وأبو عبد الله القرطبي، وأمَّا من أجاز التفضيل، فإنما أراد النظم متمسكًا بالأحاديث الصحيحة المصرِّحة بتفضيل بعض الآي وبعض السور، كقوله - ﷺ - لأُبَي بن كعب: «يا أبا المنذر أتدري أي آية من كتاب الله معك أعظم؟ قلت: الله ورسوله أعلم، قال: يا أبا المنذر أتدري أي آية من كتاب الله معك أعظم؟ قلت: ﴿ اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ﴾ [البقرة: ٢٥٥] فضرب على صدري وقال: ليهنك العلم يا أبا المنذر». أخرجه مسلم وأبو داود، وقوله - ﷺ - لأبي سعيد بن المعلى: «لأعلِّمَنَّك أعظم سورة في القرآن» ثم فسرها له بسورة ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ [الفاتحة]. أخرجه البخاري وأبو داود وغيرهما.

قوله: (لما أنَّه أنفع) أي لقارئه وسامعه، اعتقادًا كسورة الإخلاص، أو عملًا كسورة العصر، كلتاهما بالنسبة إلى سورة ﴿ تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ ﴾ [المسد]، وإن كان نفعها عظيمًا

ثم الكتب قد نُسِخَتْ بالقرآن تلاوتُها وكتابتُها وبعضُ أحكامها.

مـن وجـوهٍ منها اعتبار مـن لم يطع الأوامـر الإلهية بحال أبـي لهب من إخبـار ربِّ العزة والعظمـة بخسـرانه على وجه التأكيد، وما فضح بـه من مصير ذَمِّهِ متلوًّا مكـرَّرًا أبدًا، وما يؤول إليه أمره في الآخرة من العذاب المقيم.

قوله: (وبعضُ أحكامها) ذهب بعضهم إلى نسخ جميع أحكامها، وأن ما ثبت لنا من الأحكام التي وافقت ما كان فيها فبشرعٍ متجدِّد مختص بنا، وعليه وعلى سقوط حرمتهما بالتبديل، بنى القاضي الحسين ما قاله من جواز الاستنجاء بأوراق التوراة والإنجيل، فإنه علَّله بأنَّ حُرمة كونها كلام الله قد زالت بالنسخ والتبديل[1].



(١) هكـذا وردت فـي الأصـل المخطـوط وأثبتـت للأمانـة العلميـة، مـع تحفظنـا على ما جـاء بها. (المحقق).

[مسألةُ المِعراج]

(والمعراجُ لرسـولِ الله عَلَيْه الصَّلاةُ والسـلامُ في اليقظةِ بشَخْصِه إِلَى السماء، ثمَّ إِلَى ما شاءَ اللهُ تعالى مِنَ العلى حقٌّ) أي ثابتٌ بالخبر المشهور، حَتَّى إن مُنْـكِرَه يكونُ مُبْتدعاً.

وإنـكارُه وادِّعاءُ اسـتحالته إنَّما يُبتنـى عَلَى أصولِ الفلاسـفة، وإلا فالخرقُ والالتئام عَلَى السَّموات جائز.

والأجسـامُ كلُّهـا متماثلـة يصـحُّ عليها ما يصـحُّ عَلَى الآخـر، واللهُ تعالى قـادرٌ عَلَى المُمْكنـات كلِّهـا، فقوله: (في اليقظة) إشـارة إِلَـى الردِّ عَلَى من زعـمَ أن المِعْراجَ كانَ في المنام، عَلَى ما رُوِي عن معاويةَ أنَّـه سُئل عَنِ المعراجِ فقال: كانت رُؤيا صالحة، ....

[مسألة المعراج]

قوله: (ثابتٌ بالخبرِ المشـهور) يفيدُ أنَّ العروج من السـماء إلى ما شاء الله من العلى ثابتٌ بالخبرِ المشهور أيضًا، لا بغير المشهور من الآحاد.

وإن كان بعض تفاصيل ما إليه العروج ثابتًا بغير المشهور، كما سيأتي في الشرح.

قولـه: (إنما يَـنبني على أُصولِ الفلاسـفة) من امتناع الخرق والالتئام على الأفلاك، وقد بيَّن الشارح بطلانه.

قوله: (يصحُّ على كلِّ ما يصحُّ على الآخر) أي من الخرق والالتئام، وقطع المسافة البعيدة في الزمن اليسير كالشمس.

ورُوِيَ عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أنها قالت: ما فُقِدَ جسدُ محمَّد عَلَيْهِ السَّلَامُ ليلةَ المعراج، قد قالَ تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءْيَا ٱلَّتِيٓ أَرَيْنَٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ ﴾ [الإسراء: ٦٠].

وأُجيبَ بأنَّ المُرادَ الرُّؤيا بالعين، والمَعْنى ما فُقِد جسدُهُ عَنِ الرُّوح، بل كان مع روحِه وكان المعراجُ للروحِ والجسد جميعاً.

وقوله: (بشَخْصِهِ) إشارةٌ إِلَى الرد عَلَى من زعم أنَّه كان للروح فقط، ولا يخفى أن المعراجَ في المنام أو بالروح لَيْس مما يُنْكَرُ كلَّ الإنكار، والكفرة أنكروا أمرَ المعراج غايةَ الإنكار، بل وكثيرٌ مِنَ المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك.

وقوله: (إلى السَّماء) إشارةٌ إِلَى الردِّ عَلَى من زعمَ أنَّ المعراجَ في اليقظةِ لم يكن إلَّا إِلَى بيتِ المَقْدس عَلَى ما نطقَ به الكتاب.

وقوله: (ثمَّ إِلَى ما شاءَ اللهُ تعالى) إشارةٌ إِلَى اختلافِ أقوالِ السَّلف، فقيل: إِلَى الجَنَّة، وقيل: إِلَى العرش، وقيل: إِلَى فوقِ العرش، وقيل: إِلَى طرف العالم.

فالإسراءُ وهو مِنَ المسجدِ الحرام إِلَى بيت المقدس قطعيٌّ ثبت بالكتاب، والمعراجُ مِنَ الأَرْض إِلَى السماء مشهور، مِنَ السَّماء إِلَى الجَنَّة أو العرش أو غير ذَلِكَ آحاد.

قوله: (ورُوِيَ عن عائشة... إلى آخره) قد بيَّنَ القاضي عياض في «الشفاء» ضعف الاحتجاج بما رُوي عن عائشة من وُجوهٍ، منها: أنها لم تحدث به عن مُشاهدة؛ لأنها لم تكن وقت الإسراء زوجته، ولا في سِنِ مَنْ يضبط؛ لأنها كانت وقت الهجرة بنت ثماني سنين والمعراج قبل الهجرة بخمس سنين على المرجَّح، والظَّاهر أنها إنما قالت ذلك استبعادًا.

قوله: (وأُجيبَ: بأنَّ المُراد الرُّؤيا بالعين) نقله ابن عطية عن جمهور المفسرين، قال: وسميت الرؤيا في هذا التأويل رؤيا؛ لأنهما مصدران من رأى، وهذا الجواب بعد تسليم أنَّ الرؤيا هي رؤيا المعراج، فقد ذهب ابن عباس إلى أنَّ الرؤيا هي رؤيا النبي

ثم الصَّحيحُ أنه عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ إنَّما رأى ربَّـهُ بفؤادهِ لا بعَيْـنِهِ.

- ﷺ - أنـه يدخـل مكَّة مع أصحابـه مُحلِّقيـن ومقصِّرين، فجعل زمـن الحديبية، فصدَّه المشركون، فافتتن بعض الناس بذلك، فنزلت الآية.

وقيل: هي رؤيا هزيمة الكفَّار في غزوة بدر.

وقيـل غيـر ذلك، ومن أرادَ إشـباع الكلام في أمـر المعراج، فعليه بكتاب «الشـفاء» للقاضي عياض، ومبسوطات شروح الحديث.

قولـه: (ثـمَّ الصَّحيحُ أنَّـه إنّما رأى ربّه بفـؤادِهِ لا بعينه) هذا هـو مذهب جماعة من المتكلميـن والفقهـاء المحدثين، وقد نقل عن ابن عباس، والأشـهر عنه أنه - ﷺ - رأى ربه بعينه، وإلى هذا ذهب الشـيخ أبو الحسـن الأشـعري وجماعة مـن أصحابه، كما نقل ذلك عنهم القاضي عياض في «الشفاء» ووجهه أنه لا استحالة للرؤية، وقد دلَّت الظواهر على وقوعها، وأثبتها ابن عباس وغيره، ومثلهم لا يقول ذلك من قِبَلِ الرأي، وقد نُقِلَ عن سعيد بن جبير التوقُّف في المسألة.



[كراماتُ الأولياء]

(وكرامـاتُ الأولياءِ حقٌّ) والوليُّ هُوَ العارفُ باللهِ تعالى وصفاته بحسـب ما يمكن، المواظـبُ عَلَـى الطاعـات المجتنبُ عَـنِ المعاصي المُعْـرِضُ عَنِ الانهمـاك في اللذات والشهوات.

وكرامتُـه ظهـورُ أمـرٍ خارقٍ للعـادة من قبله غيرُ مقـارَن لدعوى النبـوَّة، فما لا يكون مقروناً بالإيمان والعمل الصالح يكونُ اسـتدراجاً، ومـا يكونُ مقروناً بدعوى النبوَّة يكون معجزة.

والدَّليـلُ عَلَـى حقِّيَّـة الكرامة ما تواتر عـن كثيرٍ مِنَ الصحابة ومَـنْ بعدَهُم بحيث لا يمكنُ إنكارُه خصوصاً ....

[كرامات الأولياء]

قوله: (حسب ما يمكن) هو بفتح السين، وقد تُسَكَّن، أي قدر ما يمكن، ونصبه على أنه نعت لمصدر محذوف؛ إذ التقدير معرفة قدر ما يمكن.

قوله: (والانهماك) أي التوغُّل في اللذات والشهوات أي المباح منها.

قوله: (من قِبَلِهِ) بكسر القاف، وفتح الموحدة؛ أي من جهته وبسببه.

قولـه: (يكـون اسـتدراجًا) أي إن وقع على وفـق مقصوده، وإلَّا فيسـمَّى إهانة؛ كما يُحكى: أنَّ مُسيلمة دعا لأعور أن تصح عينه العوراء فعمي.

الأمرُ المشترك مطلقٌ خارقٌ للعادة، وإن كانت التفاصيل آحاداً.

وأيضاً الكتاب ناطقٌ بظهورِها من مريم ومن صاحبِ سليمان عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، وبعد ثبوتِ الوقوع لا حاجةَ إِلَى إثبات الجواز.

ثم أوردَ كلاماً يشيرُ إِلَى تفسيرِ الكرامة وإلى تفصيلِ بَعْضِ جزئياته المستبعدةِ جداً فقال:

(فتظهرُ الكرامةُ عَلَى طريق نقض العادةِ للوليِّ من قطعِ المسافةِ البعيدةِ في المدَّةِ القليلة) كإتيان صاحبِ سليمان عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ وهو آصفُ بنُ بَرخيا عَلَى الأشهر بعرشِ بلقيس قبل ارتدادِ الطَّرْف مع بُعْدِ المسافة.

وقد تظهر الخوارق على يد عوام المسلمين وبسببهم تخليصًا لهم من المحن والمكاره، ويسمَّى معونة.

والذي يتلخَّص من كلام من تكلَّم في الخوارق أنها ستة أنواع: إرهاص وهو ما أكرم به النبي - ﷺ - قبل النبوة، ومعجزة، وهو ما ظهر بعد دعوى النبوة - كما مرَّ - وكرامة للولي، ومعونة، واستدراج، وإهانة.

قوله: (الأمرُ المشترك) أي بين الآحاد وهو إكرام الولي بخرق العادة له، فقد أُفردت كتب لكرامات الأولياء كـ «الحلية» لأبي نعيم، وكتاب «كرامات الأولياء» لأبي محمد الحسن بن محمد الخلال، وغيرهما، وقد تضمنت كتب السير والتواريخ من ذلك ما لا يكاد يُحصَى.

قوله: (بعضُ جزئيّاته) الأولى عود الهاء إلى الكرامة، والتذكير باعتبار المعنى، فإنها كما قدمه أمر خارق للعادة.

قوله: (آصف) هو بالمد وفتح الصاد المهملة، قال في «القاموس»: وأبوه **(بَرْخِيا)** بفتح الموحدة وسكون الراء، وكسر الخاء المعجمة، وقبل الألف ياء تحتية.

(وظهورُ الطَّعام والشَّراب واللِّباس عِنْدَ الحاجة) إليها كما في حقِّ مريم فإنَّه قالَ تعالى: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا ٱلْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا قَالَ يَٰمَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ٣٧].

(والمَشْيُ عَلَى الماء) كَما نُقِلَ عن كثيرٍ مِنَ الأولياء.

(وفي الهَواء) كَما نُقِلَ عن جعفرِ بن أبي طالب ولقمانَ السرخسيِّ وغيرهما.

(وكلامُ الجمادِ العجماء واندفاعُ المتوجِّه مِنَ البلاءِ وكفايةُ المهم مِنَ الأعداء)، أمَّا كلامُ الجماد فكما روي أنَّه كان بين يدي سليمانَ وأبي الدرداء رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا قصعةٌ فسبَّحتْ وسمعا تسبيحَها.

وأمَّا كلامُ العجماء فتكليمُ الكلب لأصحابِ الكهف، وكما رُوِيَ أنَّ النبيَّ ﷺ قال: «بَيْنا رَجُلٌ يَسُوقُ بَقَرَةً قد حَمَلَ عَليها، إذا التَفَتَتِ البقرة إليه وقالت: إني لم أُخْلَقْ لهذا ....

قوله: (كما نُقِلَ عن جعفرِ بن أبي طالب) الظاهر أنه وهمٌ نشأ من اشتهاره بالطيار، وإنما قيل له الطيار؛ لأنه لمَّا أخذ الراية في غزوة مؤتة بيمينه فقُطعت، ثم أخذها بيساره فقطعت، فاحتضنها حتى قُتِلَ، أبدل الله - تعالى - بيديه جناحين يطير بهما في الجنَّة، روى ذلك عبد الرزاق بإسناده إلى سعيد بن المسيب، عن النبي - ﷺ - مُرسلًا، وفي البخاري عن ابن عمر أنه كان إذا سلم على عبد الله بن جعفر قال: السلام عليك يا ابن ذي الجناحين.

وروى الترمذي من حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ: «رأيتُ جعفرًا يطيرُ في الجنة مع الملائكة، [أثر تسبيح قصعة كانت بين يدي سلمان وأبي الدرداء][1]». أخرجه البيهقي في «دلائل النبوة».

قوله: (بَيْنا رجل) بينا بإشباع الفتحة، أو بـ(ما) الزَّائدة، ظرفُ زمانٍ لازم للإضافة إلى

---

(١) هكذا بالأصل.

إنَّما خُلِقْتُ للحرث، فقال: سبحانَ الله أَبَـقَرَةٌ تَكَلَّمُ؟ فَقَال النبيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: آمنت بهذا»[1].

(وغيـرُ ذَلِكَ مِنَ الأشـياء) مثل رؤيـة عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وهو عَلَى المنبر بالمدينة جيشَـهُ بنهاوند حَتَّى إنه قالَ لأمير جيشـه: يا سـاريةُ الجبلَ الجبلَ تحذيراً له من وراءِ الجبلِ لمكرِ العدوِّ هناك، وسماعُ سارية كلامَـه مع بُعْدِ المسافة، وكشربِ خالد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ السُّمَّ من غيرِ تضرُّرٍ به، وكجريانِ النِّيل بكتابِ عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وأمثالِ هذا أكثر من أن تحصى.

ولما اسـتدلَّ المعتزلة المنكرون لكرامةِ الأولياء بأنَّـه لو جاز ظهورُ خوارق العادات مِنَ الأولياء لاشتبهَ بالمعجزةِ فلم يتميز النبيُّ من غيرِ النبيِّ أشارَ إِلَى الجواب بقوله:

الجملـة الاسـمية، وفيه معنى المجازاة، فلذا لـم يكن له بـدٌّ من الجواب، فإن تجرَّد جوابه عن كلمتي المفاجأة، فالعامل في الظرف الجواب، وإلا فالعامل فيه معنى المفاجأة.

قولـه: (فقـال النـاس:) أي تعجبـاً عند سـماع القصة، **(بقـرة تكلَّم)** بحـذف إحدى التاءيـن، والأصل: تتكلم. وقصة كلام هـذه البقرة في الصحيحين من حديث أبي هريرة، وفيـه النبـي ﷺ قال: «فإني آمن بهـذا أنـا وأبو بكر وعمر، وما هما ثـمَّ»، قوله: **(مثل رؤية عمـر وهـو علـى المنبر بالمدينة، جيشـه بنهاونـد)** خرَّج هـذه القصة البيهقـي في «دلائل النبوة»، وابن مردويه وغيرهما.

قوله: (وكشُرْبِ خالد السُّمَّ) أخرجه أبو يعلى من أوجه، ولفظه في بعضها: لما قدم خالد بن الوليد الحيرة أتى بسـمٍّ فوضعه في راحته، ثم سـمَّى وشـربه، فلم يضره. وذكره الكلاعي في «سيرته» بأبسط من هذا.

قوله: (وكجريانِ النِّيل بكتابِ عمر) أخرجه ابن محمد الملا في «سيرته» وغيره.

قوله: (المُعْتزلـة المُنكرون) احترازًا عن المعتزلة غير المنكرين، وهم الأقلون، فإنَّ المانعين منهم هم الأكثر كما في «شرح المقاصد».

---

(١) أخرجه البخاري (٥/ ١٥ رقم ٣٦٩٠)، و «مسلم» (٧/ ١١٠ رقم ٦٢٥٩).

(ويكـونُ ذلك) أي ظهورُ خـوارقِ العادات مِنَ الأولياء أو الولـيِّ الذي هُوَ من آحادِ الأمة (معجزةً للرَّسـول التي ظهرت هذه الكرامة لواحدٍ من أُمَّته لأنَّـه يظهرُ بها) أي بتلك الكرامـة (أنَّـه وليٌّ ولن يكونَ ولياً إلا وأن يكونَ محقًّا في ديانتهِ وديانتُـهُ الإقرارُ) باللِّسـان والتصديـقُ بالقلب (برسـالةِ رسـوله) مع الطاعة له في أوامره ونواهيـه، حَتَّى لو ادعى هذا الوليُّ الاستقلالَ بنفسه وعدمَ المتابعة لم يكن وليًّا ولم يظهر ذَلِكَ عَلَى يده.

والحاصلُ أنَّ الأمرَ الخارقَ للعادة فهو بالنسبة إِلَى النبيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ معجزةٌ سواءٌ ظهرَ ذَلِكَ من قبله أو من قبل آحاد من أمته، وبالنسبة إِلَى الوليِّ كرامة لخلوِّه عن دعوى نبوَّة من ظهـر ذَلِكَ من قِبَلِه، فالنبـيُّ لا بدَّ من علمه بكونه نبياً، ومن قَصْـدِهِ إظهارُ خوارقِ العادات ومن حكمه قطعاً بموجبِ المعجزات بخلاف الوليِّ.

أشار إلى جواب بقوله (**إلى آخره**) الجواب المشار إليه هو أنه لا اشتباه؛ لأن الكرامة غير مقارنة لدعوى الرسـالة بخلاف المعجزة، وهذه الإشارة إلى الجواب في كلام المتن كون الكرامة لواحد من أمَّة الرسل والمعجزة للرسول.

قوله: (بخلافِ الوليِّ) فإنه لا يقطع بكونه وليًّا كما هو مُوجب الكرامة، بل من شأنه الخوف من أن يكون الخارق استدراجًا ومن سوء الخاتمة، والعياذ بالله!

ولا يكـون إظهار الولي خوارق العادات عن قصد واختيار، وكلام الشـارح يحتمل هذا المعنى، ويحتمل أن يكون معناه: أن عن قصده إظهار خوارق العادات أبدًا، أي عنى، فقـد يقصـده، وقـد يظهر عليـه دون قصد، وهذا أقـرب؛ لأنه لم يرتضِ الأول في «شـرح المقاصـد» وعبارتـه: ذهب بعضهم إلى امتناع كون الكرامة بقصـد واختيار من الولي. ثم نقل عن الإمام أنَّ ذلك غير سديد.

قوله: (لخلوِّهِ عن دعوى نبوَّة مَنْ ظهرَ ذلك مِنْ قِبَلِهِ) عدل عن الاختصار بقوله: **(عن دعـوى النبوة)** لينبِّه علـى أنَّ ظهور الخوارق مقرونًا بدعوى غيره النبـوة، كاقترانه بدعواه النبوة.

قوله: (بموجب المعجزات) هو أنَّ إظهارها على يده لتصديق الله إياه.

[مسألةُ الأفضليَّة بعدَ الأنبياء]

(وأفْضَلُ البشرِ بعد نبيِّنا) والأحسنُ أن يُقال: بعدَ الأنبياء، لكنه أرادَ البَعْدِيَّـة الزمانية، وليـس بَعْـدَ نبيِّنا نبـيٌّ، ومع ذَلِكَ لا بدَّ من تخصيصِ عيسـى عَلَيْهِٱلسَّلَامُ إذ لو أُريدَ كلُّ بشـر يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى عَلَيْهِٱلسَّلَامُ، ولو أُريدَ كلُّ بشرٍ يُولدُ بعدَ لم يُفدِ التفضيل عَلَى الصحابة، ....

[مسألةُ الأفضليَّة بعد الأنبياء]

قولـه: (والأحسـنُ أن يُقال بعد الأنبياء) ليـدل على أنَّ المراد بالبعديـة في المُفَضَّل لا فـي الزمـان؛ ليُوافق ما رواه الدارقطني والمخلص الذهبـي من حديث أبي الدرداء عن النبي - ﷺ - أنه قال له: «ما طلعت شمس ولا غربت على أحد بعد النبيين أفضل من أبي بكر». وهو يدلُّ على أنَّـه أفضل من أمم سائر الأنبياء.

قولـه: (لا بـدَّ مـن تَخْصيصِ عيسـى عليـه الصَّـلاة والسَّـلام) إنما لم يذكـر إدريس والخضـر وإلياس عليهم الصلاة والسـلام؛ لأنَّ إدريس حيٌّ في السـماء لم يرد نزوله إلى الأرض، والمراد: من على الأرض، كما يدلُّ عليه ما مرَّ من كلام الشَّارح في حياة كل من الخضر وإلياس.

قولـه: (لـم يُفـدِ التَّفضيـل علـى التابعين ومن بعدهـم) أي نصًّـا، وإلا فهـو مفيد له اسـتنباطًا؛ لأنه يفيد التفضيل على الصحابة وهم أفضل من التابعين ومن بعدهم، وأفضل

ولو أُريدَ كلُّ بشر هُوَ موجود عَلَى وجهِ الأَرْض لم يفدِ التفضيل عَلَى التابعين ومن بعدهم، ولو أُريدَ كلُّ بشر يوجد عَلَى وجهِ الأَرْض في الجملةِ انتقض بعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ.

(أبو بكرٍ الصِّدِّيق) الذي صدَّقَ النبيّ ﷺ في النبوَّة من غيرِ تلعثمٍ وتردُّدٍ وفي المعراج بلا تردد.

(ثم عُمَرُ الفاروق) الذي فرَّقَ بين الحقِّ والباطلِ في القضايا والخصومات.

(ثم عثمانُ ذو النورين) لأنَّ النبيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ زوَّجَه رقية ولمَّا ماتت رقية زوَّجَه أُمَّ كلثوم ولمَّا ماتت قال: لو كانَ عندي ثالثة لزوَّجتكها.

(ثم عليٌّ المُرْتضى) من عبادِ الله وخُلَّص أصحابِ رسول الله.

على هذا وجدنا السَّلف، والظاهرُ أنَّه لو لم يكن لهم دليلٌ عَلَى ذَلِكَ لما حكموا بذلك، وأمَّا نحنُ فقد ....

من الأفضل أفضل، وينبه على هذا تعبير الشَّارح فيما مرَّ بالأحسن.

قوله: (ثمَّ عمر الفاروق) في «تهذيب» النووي عن عائشة قالت: «سمَّى النبي - ﷺ - عمر بالفاروق».

قال النووي: واتفقوا على تسميته الفاروق، ورووا عن النبي - ﷺ - أنه قال: «إن الله جعل الحق على لسان عمر وقلبه، وهو الفاروق، الفارق الذي فرَّق الله به بين الحق والباطل».

قوله: (ثمَّ عثمان ذو النورين) يدلُّ للترتيب بين عمر وعثمان وفضل عثمان على غير أبي بكر وعمر ما روى البخاري وأبو داود والترمذي عن ابن عمر قال: كُنَّا في زمن النبي - ﷺ - لا نعدِلُ بأبي بكر أحدًا، ثم عمر، ثم عثمان، ثم نترك أصحاب النبي لا تفاضلَ بينهم.

وفي رواية لأبي داود، كنا نقول ورسول الله ﷺ حي: أفضل أمة النبي ﷺ بعده أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان. زاد الطبراني: فيبلغ ذلك رسول الله ﷺ فلا يُنكره.

....

وقد روى الطبراني عن عِصْمَةَ قال: لما ماتت بنت النبي - ﷺ - التي تحت عثمان، قال رسول الله ﷺ: زوِّجوا عثمان لو كان عندي ثالثة لزوجته، وما زوجته إلا بوحي من الله عَزَّوَجَلَّ.

وروى الطبراني أيضًا عن عثمان قال: قال لي رسول الله - ﷺ - حين زوَّجَنِي ابنته الأخرى: لو كان عندي عشرًا لزوجتك من واحدةٍ بعد واحدةٍ، فإنِّي عنك راضٍ.

إسناد الأول الفضل بن المختار ضعيف، وفي إسناد الثاني محمد بن زكريا الفلاني ضعفه الجمهور، وقوله: (**ثمَّ علي**) تقديم عثمان عليه هو مذهب أكثر أهل السنة، وإليه ذهب الشَّافعي وأحمد كما رواه البيهقي في كتاب «الاعتقاد» عنهما، وكافَّة أئمة الحديث والفقهاء وكثير من المتكلمين - كما قاله القاضي عياض - وهو الذي قال به الأشعري والقاضي أبو بكر، ولكنهما اختلفا في التفضيل بين الصحابة، هل هو على سبيل القطع، أو الظن؟

فالذي مال إليه الأشعري أنه قطعي، والذي مال إليه القاضي أبو بكر واختاره إمام الحرمين في «الإرشاد» أنَّه ظني.

وذهب أهل السنة من أهل الكوفة - كما حكاه الخطابي - إلى تفضيل علي على عثمان.

وقد جاء عن مالك التوقف عن تفضيل أحدهما على الآخر، وحكى عنه القاضي عياض أنه رجع إلى مُوافقة الأكثر، وكلام الشارح الآتي مائِلٌ إلى التوقُّف، ومن هنا يظهر لك أنَّ مُراد الشارح بالسلف في قوله: (**على هذا وجدنا السلف**)؛ أكثر أهل السنة، أمَّا قوله: (**وكأنَّ السلف**) بأداة التشبيه، فهو من ميل الشارح إلى أنَّ ما مرَّ من إطلاق النقل عن السلف أنهم فاضلوا بين الأئمة الأربعة مُقيَّدٌ بما عدا التفضيل بين عثمان وعلي، ويشهد له ما حكاه المازري عن المدونة أنَّ مالكًا سُئِلَ عن علي وعثمان، فقال: ما أدركت أحدًا ممن اقتدي به يُفضِّلُ أحدهما على الآخر.

وجدنا دلائل الجانبين متعارضةً ولم نجدْ هذه المسألةَ مما يتعلق بهِ شيء مِنَ الأعمال أو يكون التوقف فيه مُخِلًّا بشيءٍ مِنَ الواجبات فيهما، وكأنَّ السلفَ كانوا متوقِّفين في تفضيل عثمان عَلَى عليٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا حيث جعلوا من علامات السُّنَّة والجَماعَة تفضيل الشيخين ومحبةَ الختنيْنِ، والإنصافُ أنَّه إن أريد بالأفضلية كثرةُ الثوابِ فللتوقّف جهةٌ، وإن أُريدَ كثرةُ ما يعدّه ذوو العقول مِنَ الفضائل فلا.

قوله: (وجدنا دلائل الجانبين) أي القائلين بتفضيل عثمان، والقائلين بتفضيل علي، لا التفضيل بين الشيخين وغيرهما كما ينبه على ذلك قوله بعد: (**إنَّ السلف جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين**).

قوله: (ومحبَّة الختنيْن) أي الصهرين، وهما: عثمان، وعلي.

تثنية الخَتَن بفتح الخاء المعجمة والمثناة الفوقية، وهو الصهر.

قوله: (وإن أُريدَ كثرةُ ما يعدّه ذوو العقول من الفضائل) فلا عبارة مُحتملة إلا إفصاح فيها بالمفضل منهما، وكأن نكتة الإجمال - والله أعلم - ميله إلى تفضيل عليٍّ بناء على أنَّ المراد الشِّق الثاني.

كما صرَّح به بعض من كتب على هذا الشرح، مع ما في التصريح بذلك من الاجتراء على مخالفة جمهور أهل السنة.

قال شيخنا قدوة الحُفَّاظ أبو الفضل العسقلاني في كتابه «الإصابة»: وروي عن كلٍّ من الإمام أحمد والنسائي وغيرهما أنه قال: لم يرو لأحدٍ من الصحابة ما رُوي لعلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.



[خلافةُ الخلفاءِ الرّاشدين]

(وخلافُتُهم) أي نيابتُهم عَنِ الرسولِ في إقامةِ الدين بحيث يجب عَلَى كافة الأمم الاتباع (على هذا الترتيب) أيضاً، يعني أنَّ الخلافةَ بعد رسول الله ﷺ لأبي بكر ثم لعمرَ ثم لعثمان ثم لعليٍّ رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمْ، وذلك لأنَّ الصحابةَ قد اجتمعوا يومَ توفي رسولُ الله ﷺ في سقيفةِ بني ساعدة واستقرَّ رأيُهم بعد المُشاورةِ والمنازعةِ عَلَى خلافةِ أبي بكرٍ رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ، وأجمعوا عَلَى ذَلِكَ وتابعه عليّ رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ عَلَى رؤوسِ الأشهادِ بعدَ توقُّفٍ كان منه، ولو لم تكن الخلافة حقًّا له لما اتفق عَلَيْه الصحابة ولنازعه عليّ رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ كَما نازع معاوية ولاحتج عَلَيْهم لو كان في حقه نصٌّ كَما زعمت الشيعة، وكيف يتصوَّرُ في حقِّ أصحاب رسول الله الاتفاقُ عَلَى الباطلِ وتركُ العمل بالنصِّ الوارد.

[خلافةُ الخلفاء الراشدين]

قوله: (وذلك لأن الصحابة اجتمعوا يوم تُوفي رسول الله - ﷺ - في سقيفة بني ساعدة) وهذه القِصَّة في «صحيح البخاري» مُكرَّرَةٌ، وفي غيره، والذي أورده الشَّارح تلخيصها ومُبايعة علي - رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ - لأبي بكر على رُؤوس الأشهاد - بعد التوقُّف - مذكورٌ في البخاري وغيره أيضًا، وسبب التوقف مُبيَّن في «الصحيح» أيضًا، وحاصله: أنَّ عليًّا - رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ - عَتَبَ على الاستبداد بعقدِ البيعة دُون حضوره ومشاورته هو وأقاربه لمكانهم من رسول الله - ﷺ - لا طعنًا في ولاية أبي بكر، كما يعرف ذلك من راجع القصة من «صحيح البخاري» وغيره.

ثـم إنَّ أبـا بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لمـا أيس من حياته دعـا عثمانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وأملـى عَلَيْه كتابَ عهـدِه لعمـرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فلمّا كتبَ عثمانُ ختـمَ الصَّحيفةَ وأخرجَها إِلَـى النَّاس وأمرَهـم أن يبايعـوا لمـن في الصحيفـةِ فبايعوا حَتَّى مـرَّت بعليٍّ فقـال: بايعنا لمـن كان فيها وإن كان عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

وبالجملـةِ وقـعَ الاتّفـاقُ عَلَـى خلافته، ثم استشـهدَ عمـرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وتـركَ الخلافةَ شـورى بيـن سـتة: عثمان وعلي وعبـد الرحمن بن عـوف وطلحة والزبير وسـعد بن أبي وقـاص رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ثم فوَّض الأمرَ خمسـتُهم إِلَى عبد الرحمن بن عـوف ورضوا بحكمِهِ، فاختـار عثمـان وبايعـه بمحضـرٍ مِنَ الصحابـةِ فبايعوه وانقادوا لأوامـره ونواهيه وصلوا معه الجُمَعَ والأعياد، فكان إجماعاً.

ثم استشهد وترك الأمرَ مهملاً فاجتمع كبارُ المهاجرين والأنصار عَلَى عليٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ والتمسوا منه قبولَ الخلافة وبايعوه لما كان أفضلَ أَهْل عصرهِ وأَوْلاهم بالخلافة، وما وقع مِـنَ المخالفـاتِ والمحارباتِ لم يكن عن نزاعٍ في خلافته بـل عن خطإٍ في الاجتهاد، وما

قولـه: (دعـا عثمـان وأَمْلـى [عليه][1] كتـابَ عهدِه لعمر) سـاق ذلـك الكلاعي في «سيرته» وغيره، وفي «الموطأ» ذكر استخلاف أبي بكر لعمر مُختصرًا.

قوله: (وإنْ كان عمر) هذا القول من سيدنا علي صدق فراسة لا نفاسة.

قوله: (ثمَّ استشهدَ عمرُ وتركَ الخلافة شُورى بين ستَّة) قصَّة الشورى في «صحيح البخاري» وغيره، قولـه في بيعة علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: **(فاجتمع كبار المهاجرين والأنصار)** قال الحافظ عمر بن عبد البر: اجتمع على بيعته المهاجرون والأنصار، إلا نفرًا منهم، وتخلَّف عنه معاوية في أهل الشام.

قولـه: (وما وَقَعَ مـن المخالفاتِ والمحارباتِ) لم يكُن عن نزاعٍ في خلافته، بل عن

---

(١) بالأصل: على، والصواب ما أثبت.

وقع مِنَ الاختلافِ بين الشِّيعةِ وأهل السُّنَّـة في هذه المسألة وادعاء كلٍّ مِنَ الفريقين النصَّ في بابِ الإمامة وإيرادِ الأسئلة والأجوبة مِنَ الجانبين فمذكورٌ في المطولات.

(والخِلافـةُ ثلاثـونَ سـنةً ثم بعدَهـا مُلْكٌ وإمـارة) لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: **«الخِلافـةُ بَعْدي ثلاثونَ سنة، ثم تصيرُ مُلْكاً عَضُوضاً»**(١).

خطـأ في الاجتهـاد، وذلك أنَّ مُعاويـة - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - طَالَبَ بـدمِ عثمان - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - لما بينهمـا من بُنوَّةِ العمومة، وقصد أن يسـلِّمَ علي - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قتلـة عثمان إليه على الفور، وذلـك أنـه إن أرسـلهم إليه بايـع له، ورأى علـي - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - أنَّ المبادرة بتسـليمهم مع كثرة عشـائرهم واختلاطهم بالعسـكر يؤدِّي إلى اضطراب أمر الإمامة وتفاقُم الفتن، وأنَّ الإمهال بتسـليمهم ليتحقق تمكنه ويلتقطهم هو الصواب، فإنَّ بعضهم عزم على الخروج علـى علـي - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - وقتله لمـا نادى يوم الجمل بـأن يخرج عنه قتلـة عثمان كما هو معروفٌ في كُتُب التواريخ.

(١)**قوله: (لقوله** ﷺ: **«الخِلافةُ بَعْدي ثلاثونَ»)** أخرجه أبو داود والترمذي والنسـائي وابـن حبان بألفـاظ مُتقاربة المعنى؛ منها لأبـي داود: «خلافة النبوة ثلاثـون، ثم يؤتي الله الملك من يشاء».

ومنها للترمذي: «الخلافة في أمتي ثلاثون سنة، ثم ملك بعد ذلك».

وقـد ورد لأحمـد وأبـي داود الطيالسـي وغيرهما أحاديـث فيها ذكر خلافـة النبوة بعده ﷺ دون تقدير بمُدَّةٍ، وقوله: **(ثمَّ تصيرُ مُلكًا عضوضًا)** قال الأزهري: أي فيه عسف

---

(١) أخرجه الطيالسـي (ص ١٥١، رقم ١١٠٧)، وأحمـد (٥/ ٢٢٠، رقم ٢١٩٦٩)، ونعيم بن حماد فـي الفتن (١/ ١٠٤، رقـم ٢٤٩)، والبغوي في الجعديات (١/ ٤٧٩، رقـم ٣٣٢٣)، وابن حبان (١٥/ ٣٩٢، رقم ٦٩٤٣)، والترمذي (٤/ ٥٠٣، رقم ٢٢٢٦) وقال: حسن. والطبراني (٧/ ٨٣، رقـم ٦٤٤٣). وأخرجه أيضًا: النسـائي فـي الكبرى (٥/ ٤٧، رقـم ٨١٥٥)، وابن أبي عاصم في الآحاد والمثاني (١/ ١١٦، رقم ١١٣).

وقدِ استشـهدَ عليٌّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَلَى رأسِ ثلاثين سـنةٍ من وفاةِ رسول الله ﷺ، فمعاوية ومَنْ بعده لا يكونون خلفاءَ بل كانوا ملوكاً وأمراء، وهذا مشـكل، لأنَّ أَهْلَ الحلِّ والعقدِ مِـنَ الأمة قد كانـوا متفقين عَلَى خلافةِ الخلفاء العباسـية وبعض المروانيـة كعمر بن عبدِ العزيز مثلاً، ولعلَّ المُرادَ أنَّ الخلافةَ الكاملة التي لا يشـوبُها شـيءٌ مِنَ المخالفةِ ومَيْلٌ عَنِ المتابعةِ تكونُ ثلاثينَ سنة وبعدَها قد يكون وقد لا يكون.

وظلم، كأنه يعضُّ على الرعايا.

قوله: (وقدِ استشهدَ عليٌّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- على رأسِ ثلاثينَ سنةٍ من وفاةِ رسول الله ﷺ) فيـه نظـر؛ لأنَّ وفـاة النبي - ﷺ - في ربيع الأوَّل سـنة إحدى عشـرة من الهجـرة، ووفاة علي - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - سـابع عشـر رمضان سـنة أربعين، وكانت قبل رأس ثلاثين سـنة بستة أشـهر، وإنما تكمَّلَت ثلاثين بمدة الحسـن بن علي - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - فإنه ولي لما استشـهد علي - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - وأقام يدعو إلى نفسـه سـتة أشهر، ثم ترك الأمر لمعاوية على أن يكون الأمر له بعد معاوية، وحقق الله بذلك قول نبيه ﷺ: «إن ابني هذا سيد، ولعلَّ الله أن يصلحَ به بين فئتين عظيمتين من المسـلمين» كما في الصحيح، فلما ترك الأمر لمعاوية في ربيع الأول سـنة إحـدى وأربعين على رأس ثلاثين سـنة مـن وفاة خير الخلق صلـى الله عليه، وقيل في جمادى الأولى من السنة المذكورة، فالثلاثون تقريب.

قولـه: (الخِلافةُ الكاملـة) أي التي كانت على منهاج النبوة فـي تأصيل الدين، بقتال أهل الردة في زمن الصديق ونشـر الدعوى للإسـلام في الأقطـار، وفتح البلاد في خلافة الصديـق، ثم الفـاروق، ثم عثمان، وقتال البغـاة والخوارج في زمن علـي وحقن الدماء، وجمع كلمة المسلمين بعد الاختلاف في أيام الحسن رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ أجمعين.



[مسألةُ الإمامة]

ثـمَّ الإجمـاعُ عَلَى أنَّ نَصْبَ الإمامِ واجبٌ وإنَّما الخـلافُ في أنَّـه هل يجبُ عَلَى الله تعالى أو عَلَى الخلقِ بدليلٍ سمعيٍّ أو عقلي.

والمذهبُ أنَّـه يجبُ عَلَى الخلق سـمعاً، لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «مَنْ ماتَ ولم يعرفْ إمام زمانهِ ماتَ مِيتةً جاهلية[1]»[2]، ولأن الأُمَّة قد جعلوا أهمَّ المهمات بعد وفاةِ النبيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ

[مسألةُ الإمامة]

قولـه: (**والمذهبُ أنه يجبُ على الخلقِ سـمعًا**) أي لا على الله سـبحانه أصلًا، ولا على الخلق عقلًا، خلافًا للشـيعة في قولهم بالوجوب على الله سبحانه، ولبعض المعتزلة فـي قولهم بالوجوب على الخلق عقلًا وسـمعًا، حديث: «من مات ولم يعرف إمام زمانه

(١) الْمُـرَاد بِالْمِيتَـةِ الْجَاهِلِيَّة: حَالَةُ الْمَـوْت، كَمَوْتِ أَهْلِ الْجَاهِلِيَّةِ عَلَى ضَـلاَل، وَلَيْسَ لَهُ إِمَامٌ مُطَاع، لِأَنَّـهُمْ كَانُوا لَا يَعْرِفُونَ ذَلِكَ، وَلَيْسَ الْمُرَادُ أَنَّـهُ يَمُوتُ كَافِرًا، بَلْ يَمُوتُ عَاصِيًا.
وَيَحْتَمِـلُ أَنْ يَـكُونَ التَّشْـبِيهُ عَلَى ظَاهِره، وَمَعْنَاهُ أَنَّـهُ يَمُوتُ مِثْـلَ مَوْتِ الْجَاهِلِيّ، وَإِنْ لَمْ يَـكُنْ هُوَ جَاهِلِيًّا.
أَوْ أَنَّ ذَلِكَ وَرَدَ مَوْرِد الزَّجْرِ وَالتَّنْفِيرِ، وَظَاهِرُهُ غَيْر مُرَاد. فتح (٢٠/ ٥٨).

(٢) أخرجـه أحمـد (٤/ ٩٦، رقـم ١٦٩٢٢)، والطبرانـي (١٩/ ٣٨٨، رقـم ٩١٠) قـال الهيثمـي (٥/ ٢١٨): رواه الطبراني بروايتين وإسنادهما ضعيف.

نَصْبَ الإمام حَتَّى قدموه عَلَى الدفن، وكذا بعد موتِ كلِّ إمام، ولأنَّ كثيراً مِنَ الواجبات الشرعيَّة يتوقَّفُ عَلَيْه كَما أشار إليه بقوله:

(والمسلمونَ لا بدَّ لهم من إمامٍ يقومُ بتنفيذِ أحكامِهِم وإقامةِ حدودِهم وسدِّ ثغورِهم وتجهيزِ جيوشِهِم وأخذ صدقاتهم وقهرِ المتغلبة والمتلصّصة وقطّاع الطريق وإقامةَ الجُمَع والأعياد وقطعِ المنازعات الواقعة بين العباد وقبولِ الشهادات القائمة عَلَى الحقوق وتزويجِ الصِّغار والصغائر الذين لا أولياءَ لهم وقسمةَ الغنائم) ونحو ذَلِكَ مِنَ الأمورِ الَّتي لا يتولاها آحاد الأمة.

فإن قيل: لِمَ لا يجوزُ الاكتفاءُ بذي شوكةٍ في كل ناحية؟ ومن أين يجب نصبُ من له الرياسة العامَّة؟

قلنا: لأنَّه يؤدي إِلَى منازعاتٍ ومخاصماتٍ مُفْضِية إِلَى اختلالِ أمرِ الدِّين والدُّنيا كَما يُشاهَدُ في زماننا هذا.

فإن قيل: فليكتفِ بذي شوكةٍ له الرياسةُ العامة إماماً كان أو غيرَ إمام، فإن انتظامَ الأمر يحصلُ بذلك كَما في عهدِ الأتراك.

مات ميتة جاهلية» لم أقف عليه بهذا اللفظ، ولكن يقرب منه ما رواه الحاكم من حديث ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا بلفظ: «من خرج من الجماعة قيد شبر، فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه حتى يُراجعه، ومن مات وليس عليه إمام جماعة كانت موتته موتة الجاهلية». ورواه مسلم بلفظ: «من خلع يدًا من طاعة لقي الله تعالى يوم القيامة ولا حجَّة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية». والميتة بالكسر فناءُ النوع، وبهذين الحديثين ونحوهما يظهر لك أنَّ قول بعض من كتب على هذا الشرح أنَّ المراد بإمام زمانه في الحديث هو النبي ﷺ عجيب.

قوله: (كما في عهدِ الأتراك) أي كما حصل انتظام في عهد الأتراك بالنسبة إلى عموم رئاستهم لأهل الأقاليم التي تحت حكمهم؛ إذ ليس من الأتراك من اتَّصف بالرئاسة العامَّة، لجميع بلاد الإسلام، ولعلَّه يعني بالأتراك دولة العادل نور الدين الشهيد

قلنـا: نعم يحصلُ بَعْضُ النظام من أمرِ الدُّنيـا ولكن يختلُّ أمرُ الدين، وهو المقصودُ الأهمُّ والعمدة العظمى.

فـإن قيـل: فعلى مـا ذُكِر من أن مـدَّةَ الخلافةِ ثلاثون سـنة يكون الزمانُ بعـدَ الخلفاء الراشدين خالياً عَنِ الإمامِ فتعصي الأُمَّةُ كلُّهم وتكونُ ميتـتُهم ميتةً جاهلية.

قلنا: قد سـبق أنَّ المرادَ الخلافة الكاملة، ولو سـلم فلعل بعدَها دور الخلافة ينقضي دون دورِ الإمامـة بنـاءً عَلَى أنَّ الإمامَ أعمّ، لكن هذا الاصطلاحَ مما لم نجده للقوم، بل مِنَ الشيعة من يزعمُ أنَّ الخليفةَ أعمُّ ولهذا يقولون بخلافةِ الأئمَّةِ الثلاثة دونَ إمامتهم، وأمَّا بعد الخلفاءِ العباسية فالأمرُ مُشْكِلٌ.

(ثـمَّ ينبغـي أنْ يكـونَ الإمام ظاهـراً) ليرجـع إليه فيقــوم بالمصالح ليحصـلَ ما هُوَ الغـرض من نصـبِ الإمام، (لا مختفياً) من أعين النَّاس خوفاً مِـنَ الأعداء وما للظلمة مِنَ الاستيلاء، (ولا مُنْـتَـظَراً) خروجُهُ عند صلاحِ الزمان وانقطاع موادِّ الشرّ والفساد وانحلالِ نظام أَهْل الظلم والعناد، لا كَما زعمَتِ الشيعةُ خصوصاً الإمامية منهم أنَّ الإمامَ الحقُّ بعد رسول الله ﷺ ....

ومـن انتمـى إليه، وهو صلاح الدين، إن كان كرديًّا، لكن الحق أنهما كانا في زمن الخليفة النَّاصـر لدين الله في أثناء دولة من قبله، وشـوكة الخلافة باقيـة، وتقلَّد ابن الخليفة إذ ذاك وكانا يكاتبانه بما يتفق لهما من الفتوح ونحوها.

قولـه: (فتعصـي الأمة كلهـم) أي لتركهم الواجـب، وقد أُجيب: بـأنَّ المعصية إنما تكـون بتركهـم عن قـدرةٍ واختيار، لا عـن عجز واضطرار، لا سـيما عند من يشـترط في الإمام الاجتهاد وهم الجمهور، والمجتهد مفقود في هذه الأعصار، وبهذا الجواب يندفع الإشكال المشار إليه بقوله: **(وأما بعد الخلفاء العباسية فالأمر مشكل)** أي من جهة أنه لم يَلِ بعدهم قرشـي، إنما يغلب مُتغلبون على كل ناحيـة، فتعصي الأمة كلهم ظاهر، ووجه الاندفاع الذي أشرنا إليه ظاهر.

قوله: (منتظرًا) بفتح الظاء.

عليٌّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ثم ابنُه الحسنُ ثم أخوه الحسينُ ثمَّ ابنه عليٌّ زين العابدين ثم ابنُهُ محمّدٌ الباقر ثم ابنُهُ جعفرٌ الصادق ثم ابنه موسى الكاظمُ ثم ابنُهُ محمّدٌ القائمُ المنتظرُ المهديُّ وقد اختفى خوفاً من أعدائه وسيظهر فيملأُ الدنيا قسطاً وعدلاً كَما مُلِئَتْ جُوراً وظلماً، ولا امتناعَ في طول عمره وامتدادِ أيامه كعيسى والخضر عَلَيْهِمَا السَّلَامُ وغيرهما.

وأنت خبيرٌ بأنَّ اختفاءَ الإمام وعدمَهُ سواءٌ في عدمِ حصولِ الأغراض المطلوبة من وُجود الإمام، وأن خوفَهُ مِنَ الأعداء لا يوجِبُ الاختفاءَ بحيث لا يوجدُ منه إلَّا الاسم، بل غايةُ الأمرِ أن يوجبَ إخفاءَ دعوى الإمام كَما في حقِّ آبائهِ الذين كانوا ظاهرين عَلَى النَّاس ولا يدَّعون الإمامة.

وأيضاً عند فسادِ الزَّمان واختلافِ الآراء واستيلاءِ الظلمةِ احتياجُ النَّاس إِلَى الإمام أشدُّ وانقيادُهم له أسهل.

قوله: (ثمَّ ابنُه عليّ الرِّضَا) هو بفتح الضاد.

قوله: (ثمَّ ابنه محمَّد التقي) بصيغة فعيل من التقوى. **(وابنه علي النقي)** نسبة إلى النقاء بالنون والقاف.

قوله: (ثمَّ ابنه الحسن العسكري) نسبة إلى العسكر وهي مدينة «سُرَّ مَنْ رَأَى» وسبب تسميتها العسكر؛ هو أنَّ المعتصم لما بناها، انتقل بعسكره إليها، فقيل لها: العسكر، وسبب نسبته إليها أنه نشأ بها؛ لأن المتوكل أحضر أباه أبا الحسن عليًّا النقي من المدينة وأقرَّه بسُرَّ مَنْ رَأَى، فأقام بها عشرين سنة وأشهر، إلى أن تُوفِّي بها، فنُسِبَ ولده إليها، وكان هو أيضًا ينسب إليها، ذكر ذلك ابن خلكان، وكل من هؤلاء السادة ترجمته شهيرة في كتب التاريخ.

وأمَّا أبو القاسم محمد الحجَّة القائم بن الحسن العسكري، فهو الذي تزعم الشيعة أنه المنتظر، وهو صاحب السرداب عندهم، يزعمون أنه دخل السرداب في دار أبيه وأمه تنظر إليه، فلم يخرج إليها، وأن عمره حين دخوله كان تسع سنين.

[هل للإمامِ أنْ يكونَ مِن قُرَيْش؟]

(ويكـونُ مـن قريـشٍ ولا يجـوزُ مِـنْ غيرِهِـم، ولا يختـصُّ ببنـي هاشِـم) وأولادِ عليٍّ رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ.

يعني يُشْتَرطُ أن يكونَ الإمامُ قرشيًّا لقوله عَلَيْهِٱلسَّلَامُ: «الْأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ»[1] وهذا وإن كان خبرَ واحدٍ ....

[هل للإمام أن يكون من قريش؟]

قولـه: (وعَدَمـه) الضميـر للإمام، حديث الأئمة مـن قريش رواه أحمد بإسـنادٍ جيد كمـا قـال المنـذري، ورواه الحاكم في المسـتدرك، والبيهقي في السـنن من حديث علي - رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ - وقال البيهقي: إنَّ إسـناده ثقات لا مَطعن فيهم، ورواه أبو يعلى والطبراني، وفـي الصحيحيـن وغيرهما من حديث ابن عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمَا: «لا يـزال هذا الأمر في قريش

(١) أخرجـه الطيالسـي (ص ٢٨٤، رقـم ٢١٣٣)، وأحمـد (٣/ ١٢٩، رقـم ١٢٣٢٩)، والطبرانـي (١/ ٢٥٢، رقـم ٧٢٥)، وأبـو نعيـم فـي الحليـة (٥/ ٨)، والبيهقـي (٨/ ١٤٣، رقـم ١٦٣١٨)، والضيـاء (٤/ ٤٠٣، رقم ١٥٧٦). وأخرجه أيضًا: النسـائي في الكبرى (٣/ ٤٦٧، رقم ٥٩٤٢)، وأبـو يعلـى (٧/ ٩٤، رقم ٤٠٣٢)، والطبراني في الأوسـط (٧/ ٤١، رقـم ٦٧٨٩). قال الهيثمي (٥/ ١٩٤): رواه الطبراني في الأوسط والكبير، وفيه عبد الله بن فروح وثقه ابن حبان، وقال: ربما خالف وفيه كلام، وبقية رجال الكبير ثقات.

لكن لِما رواه أبُـو بكر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ محتجًّا به عَلَى الأنصارِ ولم يُنْكِرْهُ أحدٌ فصارَ مُجْمعاً عَلَيْه لم يُخالِفْ فيه إلَّا الخوارج وبعضُ المعتزلة.

ولا يُشْـتَرطُ أن يكـونَ هاشـميًّا أو علويًّا لما ثبـتَ بالدَّليلِ من خلافةِ أبـي بكرٍ وعمرَ وعثمان رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمْ مع أنهم لم يكونوا من بني هاشـم وإن كانوا من قريشٍ فإنَّ قريشـاً اسمٌ لأولادِ النَّضْـر بن كِنانة وهاشـمٌ هُـوَ أبُـو عبد المطلب جدُّ رسـولِ الله ﷺ فإنَّه محمَّدُ بن عبـد الله بنِ عبد المطلب بنِ هاشـم بنِ عبد مَناف بنِ قُصَيّ بـنِ كِلاب بنِ مُرَّة بنِ كَعْبِ بنِ لُـؤيّ بـنِ غالب بنِ فهـر بنِ مالك بـنِ النّضر بنِ كِنانة بـنِ خُزيمة بنِ مُدركة بـنِ إلياس بنِ مُضر بـنِ نـزار بنِ مَعد بـنِ عدنان، فالعلويَّـة والعباسـية مـن بني هاشـم، لأنَّ العباسَ وأبا طالبٍ ابنا عبد المطَّلب وأبو بكرٍ قرشـيٌّ لأنَّـه ابنُ أبي قحافة عثمانُ بنُ عامر بنِ عمرو بنِ

ما بقي من الناس اثنان».

قوله: (لكن لما رواه أبو بكر محتجًّا به) ورد احتجاج [أبو][1] بكر به في مسند أحمد من رواية حُميد بن عبد الرحمٰن الحميري، ورواه أبو عُبيد بن حربويه مرسلًا وغيرهما.

(فـإن قريشًـا اسـمٌ لأولاد النضر بنِ كنانـة) هو الذي عليـه الأكثر، وقيـل: إنهم ولد فهر بـن مالـك، وصحَّحَه الحافـظ الدمياطي وتبعه على ذلك شـيخ شـيوخنا الحافظ أبو الفضل بن الحسـين في ألفية السـير، فقال: «أمَّا قريش فالأصح فهر جماعها، والأكثرون النضر».

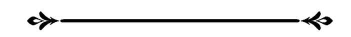
في نسـب أبـي بكر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ: **(ابـن كعب بن عمرو بن لـؤي)** كذا في النسـخ، وفيه إسـقاط أربعـة من آبائه - رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ - فـإنَّ كعبًا والـد عمرو هو كعب بن سـعد بن تيم بن مُرَّة بن كعب بن لؤي، فسـقط من كعب إلى كعب، وكأنَّـه سهو من ناسخ وانتشر، ونسب الصديق يُلاقي نسب النبي - ﷺ - في مُرَّة بن كعب.

---

(١) هكذا بالأصل، وله وجه فيجوز إعرابه مقدرا على الواو للحكاية، ويجوز إعرابه بالحروف الظاهرة فيكون على هذا الوجه: احتجاج أبي بكر.

كعب بنِ لؤي، وكذا عمرُ لأنَّه ابن الخطاب بنُ نفيل بنِ عبدِ العزَّى بنِ رباح بنِ عبد الله ابنِ قرط بنِ رزاح ابن عدي بن كعب، وكذا عثمان لأنَّه ابن عفَّان بنِ أبي العاص بنِ أُمّية ابنِ عبد شمس بن عبد مناف.

في نسب عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (**رياح**) هو بكسر الرَّاء المهملة بعدها مُثنَّاة تحتية، وآخره حاء مهملة، (**ورزاح**) بفتح الرَّاء المهملة والزاي المعجمة.



[هل للإمامِ أنْ يكونَ مَعْصومًا؟]

(ولا يُشْتَرطُ) في الإمامِ (أنْ يكونَ مَعْصوماً) لما مرَّ مِنَ الدَّليلِ عَلَى إمامةِ أبي بكرٍ مع عدمِ القطعِ بعصمتِه.

وأيضاً الاشـتراطُ هُوَ المُحتاجُ إِلَى الدَّليلِ، وأمَّا في عدمِ الاشـتراطِ فيكفي عدمُ دليل الاشتراط.

احتجَّ المُخالف بقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٢٤﴾﴾ [البقرة: ١٢٤] ....

[هل للإمام أن يكون معصومًا؟]

قوله: (مع عَدَمِ القَطْع بعصمتِه) اعترض بأنَّ الشرط هو العصمة لا العلم بها، وعدم القطـع إنمـا يُنافـي الثاني لا الأول علـى أنَّ عدم قطعنا غيـر مُفيد، وعدم قطـع أهل البيعة غيـر معلـوم، ويمكـن أن يُجاب بأنَّ الشـرط لا بـد وأن يظهر لأهل البيعة ولـو كان ظاهرًا لهم لنُقِلَ على وجهٍ يُفيد القطع لتوفُّر الدواعي على نقل اتصافه بشـروط الإمامة ردًّا على المخالفين، ومما يدعو إلى نقل عصمته خاصَّة قُصِدَ نظمها في سلك مناقبه، فلمَّا لم ينقل كذلك دلَّ ذلك على أنها غير شرط.

قوله: (احتجَّ المُخالف) وهم الشيعة (بقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى [الظالمون][1]﴾)

---

(١) هكذا بالأصل، وصواب الآية: الظالمين، وهي في سورة البقرة: ١٢٤.

وغيرُ المعصومِ ظالمٌ فلا ينالُـهُ عهدُ الإمامة.

والجـوابُ: المنـعُ فـإنَّ الظالمَ مـنِ ارتكبَ معصيـةً مُسْـقِطةً للعدالةِ مع عـدمِ التَّوبة والإصلاحِ فغيرُ المعصوم لا يلزمُ أن يكون ظالماً.

وحقيقـةُ العصمـــةِ أن لا يخلُـقَ الله تعالى في العبـدِ الذنبَ مع بقـاءِ قُدْرتهِ واختياره، وهـذا مَعْنـى قولهم: هي لطفٌ مِنَ اللهِ تعالـى يحمله عَلَى فعلِ الخيرِ وزَجْرِه عَنِ الشـرِّ مع بقاءِ الاختيار ....

أي مـن جهة أنَّ الآية في الإمامة، وأن صدرها: ﴿ ۞ وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَـٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِى ۖ ...﴾ الآية [البقرة: ١٢٤].

قوله: (وغيرُ المُعْصوم ظالم) أي إمَّا لنفسـه إن ارتكب ذنبًا ضرره قاصرٌ على نفسـه، وإمَّا لغيره وهو ظاهر.

قولـه: (والجـوابُ المَنْع) أي منع كون غيـر المعصوم ظالمًـا؛ إذ الظلم ليس مجرد ارتكاب الذنب، بل ارتكاب ذنب يسـقط العدالة، فغير المعصوم لا يلزم أن يكون ظالمًا؛ إذ قد يكون ما ارتكبه صغيرة دون إصرار فلا تسقط عدالته، أو يرتكب ما يسقطها ثم يتوب قبـل ولايته، فلا يلزم كونـه ظالمًا بعد التولية، وإن كان غير معصوم، هذا وقد أجيب أيضًا عن الآية بأنَّ المراد بالعهد فيها عهد النبوة، كما عليه أكثر المفسرين أو كثير منهم.

قوله: (وحقيقةُ العِصْمَة) أي عند معشر أهل السنة بناءً على أصلنا من إسنادِ الأشياء كلهـا إلـى الفاعل المختار ابتداءً أن لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب مع قدرته واختياره خِلافًـا لمـا ذهب إليه الحُكماء بناءً على أصلهم من الإيجاب واسـتعدادًا لقوابل: من أنها مَلَكَةٌ تمنع عن الفجور.

ومـن عبَّـر مـن أصحابنـا **(بالملكـة)**، فإنما مُـراده أنها أمـر يحصل بمجـرد اللطف والفضـل بخلـق الله تعالـى للعبد قـدرة فعل الخيـر، ولا يخلـق فيه الذنـب، فيكون ذلك كالزجر عن المعصية، فقول الشـارح: وهذا معنى قولهم: هي لطف من الله تعالى... إلى

تحقيقاً للابتلاء، ولهذا قالَ الشَّيْخ أبُـو منصور رَحِمَهُ ٱللَّهُ: العصمةُ لا تُزيل المِحنة.

وبهـذا يظهـرُ فسـادُ قول من قـال: إنها خاصِّيةٌ في نفسِ الشَّـخص أو فـي بدنهِ يمتنع بسـببها صدورُ الذَّنب عنه، كيفَ ولو كان الذنبُ مُمتنعاً لما صحَّ تكليفُهُ بتركِ الذَّنْبِ ولما كان مُثاباً عَلَيْه !!

(ولا أنْ يكونَ أفضلَ أَهْل زمانه) لأن المُساوَى في الفضيلةِ بل المفضولُ الأقل علماً وعملاً ربما كان أعرفَ بمصالح الإمامة ومفاسدها وأقدرَ عَلَى القيام بمواجبها، خصوصاً إذا كان نصـبُ المفضـول أدفـعَ للشـرِّ وأبعدَ عن إثـارةِ الفتنة، ولهـذا جعلَ عمرُ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ الإمامةَ شورى بين ستّة مع القطعِ بأنَّ بعضَهم أفضلُ مِنَ البعض.

فإن قيل: كيف صحَّ جعلُ الإمامةِ شـورى بين السـتة مع أنَّـه لا يجوزُ نصبُ إمامين في زمانٍ واحد؟

قلنا: غيرُ الجائز هُوَ نصبُ إمامين مسـتقلين يجبُ طاعةُ كلٍّ منهما عَلَى الانفرادِ لما يلزمُ من ذَلِكَ من امتثالِ أحكامٍ مُتضادَّة، وأمَّا في الشورى فالكلُّ بمنزلةِ إمامٍ واحد.

آخـره مُـراده أنَّ حاصـل المعنى فهما واحـد، وهذا لا يُنافـي تعريفها بأنهـا مَلَكة اجتناب المعاصـي مع التَّمَكُّن منها، فإن تلك الملكـة يُعبَّر عنها باللطف لحصولها بمحض لُطف الله تعالى وفضله، ولا يخفى أنَّ من ليس له تلك الملكة لا يلزم أن يكون عاصيًا بالفعل.

قوله: (تحقيقًا للابتلاء) متعلق بقوله: **(مع بقاء الاختيار)**.

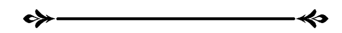
قولـه: (فالـكلُّ بمنزلـةِ إمـامٍ واحدٍ) أي فـي تعيين من يعيـن للإمامة، فـإن الإمام لو عيَّن إنسـانًا وعهد إليـه، كان له ذلك، وتعيَّن من يُعينه، وهؤلاء منصوبون من سـيدنا عمر - رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ - ليعينوا واحدًا منهم، فهم قائمون مقامه في ذلك، وحينئذٍ فمعنى الشُّـورى: أن يتشاوروا، فيتفقوا على نصب واحد منهم، بحيث إن لا يتجاوزهم الإمامة، ولا النصب ولا التعيين، ولا إشكال مع ذلك؛ ليحتاج إلى ما أجاب به الشارح وبالله لتوفيق.

(ويشترطُ أن يكونَ من أَهْلِ الولايةِ المُطلقةِ الكاملة) أي مسلماً حرًّا ذكراً عاقلاً بالغاً، إذ ما جعل اللهُ للكافرين عَلَى المؤمنين سبيلاً، والعبدُ مشغولٌ بخدمةِ المولى مُسْتَحقَرٌ في أعينِ الناس، والنساءُ ناقصاتُ عقلٍ ودين، والصبيُّ والمجنون قاصران عن تدبيرِ الأمورِ والتصرُّفِ في مصالحِ الجمهور.

(سائساً) أي مالِكاً للتصرُّفِ في أمورِ المسلمين بقوَّةِ رأيهِ ورويَّتِهِ ومَعُونةِ بَأْسِه وشَوْكته.

(قادِراً) بعملِهِ وعدلِه وكفايته وشجاعته (على تنفيذِ الأحكامِ وحفظِ حدودِ دارِ الإسلام وإنصاف المظلوم مِنَ الظالم) إذ الإخلالُ بهذه الأمور مُخِلٌّ بالغرضِ من نصبِ الإمام.

قوله: (سائسًا أي مالكًا للتصرُّف) قال في الصحاح: سُستُ الرَّعية سياسةً، وسُوِّسَ الرجل أمور الناس. على ما لم يُسمَّ فاعله إذا ملَّكَه أمرهم.



[الإمامُ لا ينعزِلُ بالفسق]

(ولا يَنْعَـزِلُ الإمامُ بالفسـقِ) أي بالخروجِ عن طاعةِ الله تعالـى، (والجَوْرِ) أي الظُّلْمِ عَلَى عبادِ الله تعالى، لأنَّـه قد ظهرَ الفسـقُ وانتشـرَ الجورُ مِنَ الأئمةِ والأمراءِ بعدَ الخلفاءِ الراشـدين والسـلفُ قـد كانوا ينقـادون لهم ويقيمـون الجُمَـعَ والأعيادَ بإذنهـم ولا يرونَ الخروجَ عَلَيْهم.

ولأن العصمةَ ليست بشرطٍ للإمامةِ ابتداءً فبقاءً أولى.

وعـن الشـافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنَّ الإمـامَ ينعزلُ بالفسـقِ والجـورِ وكذا كلُّ قـاضٍ وأمير، وأصلُ المسـألة أنَّ الفاسـقَ لَيْس من أَهْل الولايةِ عند الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ، لأنه لا ينظرُ لنفسه فيكف ينظرُ لغيره، وعندَ أبي حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ هُوَ من أَهْلِ الولايةِ حَتَّى يصحَّ للأب الفاسـق تزويجُ ابنتِـهِ الصغيرة، ....

[الإمامُ لا ينعزِلُ بالفسق]

قولـه: (عَلَـى عبـادِ الله) متعلق بالجَـور، ويصح تعلُّقـه بمحذوف هو نعـت للظلم؛ تقديره: الواقع على عباد الله. وليس متعلقًا بلفظ الظلم.

قوله: (والسَّـلفُ كانـوا يَنْقادونَ لهم) امتثالًا لما ورد به السـنة، ففي الصحيحين من حديـث ابن عبَّاس يرفعه: «من رأى من أميره شـيئًا يكرهـه، فليصبر، فإنَّه ليس أحد يُفارق الجماعة شِبرًا فيموت، إلَّا مات ميتة جاهلية».

والمسـطورُ في كتبِ الشـافعيَّـةِ أنَّ القاضي ينعزِلُ بالفسـقِ بخلافِ الإمام، والفرقُ أنَّ في انعزالـهِ ووجـوبِ نصبِ غيره إثارةَ الفتنة لِمَا له مِنَ الشـوكةِ بخـلافِ القاضي، وفي رواية النـوادر عَـنِ العلمـاء الثلاثة أنَّـه لا يجوزُ قضاءُ الفاسـق، وقـال بَعْضُ المشـايخ: إذا قُلِّدَ الفاسـقُ ابتداءً يصحُّ ولو قُلِّدَ وهو عدلٌ ينعزلُ بالفسـقِ لأنَّ المُقلِّدَ اعتمدَ عدالتَهُ فلم يرضَ بقضائـهِ بدونها، وفي فتاوى قاضي خان: أجمعوا عَلَى أنَّـه إذا ارتشـى لا ينفذُ قضاؤه فيما ارتشى وأنَّـه إذا أخذَ القاضي القضاءَ بالرَّشوةِ لا يصيرُ قاضياً ولو قضى لا ينفذُ قضاؤه .

ولمسـلم من حديث عوف بن مالك الأشـجعي: «إلَّا من تولى عليه والٍ، فرآه يأتي شيئًا من معصية الله، فليكره ما يأتي، ولا ينزع يدًا من طاعة».

ولمسلم والترمذي من حديث وائل بن حجر: أن سلمة بن يزيد الجعفي سأل رسول الله - ﷺ - فقال: يا نبي الله، أرأيتَ إن قامت علينا أمراء يسـألونا حقهم، ويمنعونا حقنا، فما تأمرنا؟ قال: «اسمعوا وأطيعوا، فإنما عليهم ما حُمِّلُوا وعليكم ما حُمِّلتم».

قوله: (والمسـطورُ في كتبِ الشـافعيَّـة) تنبيـهٌ على أنَّـه المعتمد عندهـم لا ما قدَّمَه بصيغة (عن).



[الكلامُ في العقائدِ المتفرقة]

(وتجوزُ الصَّلاةُ خلفَ كلِّ برٍّ وفاجِر) لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «صَلُّوا خَلْفَ كُلِّ برٍّ وفاجر»[1]، ولأنَّ علماءَ الأمة كانوا يصلُّونَ خلفَ الفسقةِ وأهلِ الأهواء والمبتدعةِ من غير نكير، وما نُقِلَ عن بَعْضِ السَّلف مِنَ المنعِ عَنِ الصَّلاةِ خلفَ الفاسق والمبتدع فمحمولٌ عَلَى الكراهةِ إذ لا كلامَ في كراهةِ الصَّلاةِ خلفَ الفاسقِ والمبتدع، وهذا إذا لم يؤدِّ الفسق

[الكلام في العقائد المتفرقة]

حديث: «صلوا خلف كل برٍّ وفاجر». أخرجه الدارقطني واللفظ له، والبيهقي من حديث مكحول، عن أبي هريرة - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - وزاد: «وجاهدوا مع كل برٍّ وفاجر». وهو مُنقطع؛ لأن مكحولًا لم يلق أبا هريرة قاله الدارقطني، ووصله صاحب الفردوس من حديث أنس بلفظ: «صلُّوا خَلْفَ كل أميرٍ برًّا أو فاجرًا».

وروى أبو داود بإسناده إلى مكحول عن أبي هريرة يرفعه: «الجهاد واجب عليكم مع كلِّ أميرٍ برًّا كان أو فاجرًا، والصلاة واجبة عليكم خلف كل مسلم برًّا كان أو فاجرًا، وإن عمل الكبائر» وهو مُنقطع كما مرَّ.

قوله: **(فمحمولٌ على الكَراهة)** هذا عند المعظم، لا عند جميع السلف، فإنَّ مالكًا

---

(١) أخرجه البيهقي (٤/ ١٩، رقم ٦٦٢٣). وأخرجه أيضًا: الدارقطني (٢/ ٥٧) وقال: مكحول لم يسمع من أبى هريرة ومن دونه ثقات.

أو البدعة إِلَى حدِّ الكُفْر، وأمَّا إذا أدى فلا كلامَ في عدمِ جواز الصَّلاة.

(ويُصَلَّى عَلَى كلِّ برٍّ وفاجر) إذا ماتَ عَلَى الإيمان، للإجماع، ولقوله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ**: «لا تَدَعُوا الصَّلاةَ عَلَى مَنْ ماتَ مِنْ أَهْلِ القبلة».**

ثمَّ المعتزلةُ وإنْ جعلوا الفاسقَ غيرَ مؤمن لكنهم يجوِّزون الصَّلاةَ خلفَه لما أن شرط الإمام عندَهُم عدمَ الكفر لا وُجودَ الإيمان بمَعْنى التصديقِ والإقرارِ والأعمالِ جميعاً.

فإن قيل: أمثالُ هذه المسائل إنَّما هي من فروعِ الفقهِ فلا وَجْهَ لإيرادِها في أصولِ الكَلَامِ وإن أراد أنَّ اعتقادَ حقِّية ذَلِكَ واجبٌ وهذا مِنَ الأَصولِ فجميعُ مسائلِ الفقه كذلك!

قلنا: إنه لمَّا فَرَغَ عن مقاصدِ عِلْمِ الكَلَام من مباحثِ الذّاتِ والصِّفاتِ والأفعال والمَعادِ والنبوَّةِ والإمامةِ عَلَى قانونِ أَهْلِ الإسلام وطريقِ أَهْل السُّنَّة والجَماعَة، حاول التنبيه عَلَى نُبَذٍ مِنَ المسائلِ التي يتميَّزُ بها أَهْلُ السُّنَّة من غيرِهم ....

- رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ - ذهب إلى أنَّه لا تصحُّ الصلاة خلف الفاسق بجوارحه لا باعتقاده، وهو مُعتمد عند المالكية، والصحيح من مذهب أحمد أنَّه لا يصح الاقتداء بالفاسق ولو كان فسقه باعتقاده.

حديث: «لا تدعوا الصلاة على من مات من أهل القبلة». لم أجده بهذا اللفظ ولكن في آخر الحديث السَّابق من رواية أبي داوُد بإسنادٍ إلى مكحول عن أبي هريرة بعد اللفظ الذي قدَّمناه ما لفظه: «والصلاة واجبة على كلِّ مسلمٍ برًّا كان أو فاجرًا وإن عمل الكبائر».

«أمثال هذه المسائل» يعني قوله: **(الإمام لا ينعزل بالفسق)** وقوله: **(يصلى خلف كل برٍّ وفاجر، ويصلى على كلِّ برٍّ وفاجر)** ونحوها.

وليس المراد ما يتناول مباحث الإمامة بكمالها بدليل عدَّة الإمامة من مقاصد علم الكلام، وإخراجه هذه المسائل عن علم الكلام، والتحقيق أنَّ مباحث الإمامة من الفقهيات - كما أشرنا إليه أوائل هذه الحواشي - لكن لمَّا شاع بين الناس اعتقادات فاسدة، وظهر من أهل البدع والأهواء تعصُّبات فيها بادرة، تفضي إلى رفضِ كثير من

مما خالفَ فيه المعتزلة أو الشيعة أو الفلاسفة أو المُلاحِدَة أو غيرهم من أَهْل البدع والأهواء، سواء كانت تِلْك المسائلُ من فروعِ الفقهِ أو غيرِها مِنَ الجزئيّاتِ المتعلّقةِ بالعقائد.

القواعد الإسلامية، ونقص بعض العقائد الدينية، والقدح في الخلفاء الرَّاشدين، أُلحقت تلك المباحث بالكلام، وجُعِلَت من مقاصده صونًا للأئمة عن طعن المبتدعة، وعونًا لمن قَصُر فهمه عن درءِ شبه المبتدعة ورد مطاعنهم.

قوله: (مما خالف فيه المعتزلة) كنفع دُعاء الأحياء للأموات **(أو الشيعة)** كقولهم في الأئمة، [ومنهم][1] المسح على الخفين هذا في الفرعيات.

قوله: (أو الفلاسفة) لا يخفى أنَّ خلافهم في الاعتقاديَّات، ولعلَّه قصد خلافهم فيما أخبر به النبي - ﷺ - من أمارات السَّاعة، كطلوع الشمس من مغربها، ونزول عيسى ابن مريم من السماء ونحوهما.

قوله: (والملاحدة) جمع مُلحد، وقد ذكر الشَّارح معنى الإلحاد.

قوله: (أو غيرهم من أهل البدع) أي كالكرَّامية، فإنهم يقولون بجواز فضل الولي على النبي.



(١) هكذا بالأصل.

[العقائدُ المتعلِّقةُ بالصحابةِ ومَنْ بعدهم]

(ويكـفُّ عن ذِكْرِ الصَّحابـةِ إلَّا بخير) لما رُوِيَ في الأحاديثِ الصَّحيحة من مناقبهم ووجبَ الكفُّ عَنِ الطعنِ فيهم، لقوله عَلَيْهِٱلسَّلَامُ: «لَا تَسُبُّوا أَصْحَابِي؛ فلَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ أَنْفَقَ مِثْـلَ أُحُـدٍ ذَهَبًا، مَا بَلَغَ مُـدَّ أَحَدِهِمْ وَلَا نَصِيفَهُ[1]»[2] ولقولـه عَلَيْهِٱلسَّلَامُ: «أَكْرِموا أَصْحابي فإنَّهم خيارُكم»[3] ....

[العقائد المتعلقة بالصحابة ومن بعدهم]

حديـث: («لا تَسُـبُّوا أَصْحابي، فَلَـوْ أَنَّ أَحَدَكُم...) الحديـث» هو في الصحيحين وغيرهما، «والنصيف» بفتح النون وكسر الصاد المهملة ثم ياء تحتية لغة في النصف.

حديث: («أَكْرِمُوا أَصْحابي، فإنَّهم خياركم») هو طرف من حديث تتمَّتُهُ: «ثم الذين يلونهم، ثم يظهر الكذب حتى إنَّ الرجل ليحلف ولا يستحلف، ويشهد ولا يستشهد، إلَّا من سرَّه بحبوحة الجنَّة، فليلزم الجماعة، فإنَّ الشَّيطان مع الفذ وهو من الاثنين أبعد، ولا

---

(١) النَّصِيف: مِكيالٌ دونَ المُدِّ.

(٢) أخرجـه البخـاري (٣/ ١٣٤٣، رقـم ٣٤٧٠)، ومسـلم (٤/ ١٩٦٧، رقـم ٢٥٤١)، وأبـو داود (٤/ ٢١٤، رقـم ٤٦٥٨)، والترمـذي (٥/ ٦٩٥، رقـم ٣٨٦١) وقـال: حسـن. وابـن حبـان (١٦/ ٢٣٨، رقم ٧٢٥٣).

(٣) أخرجـه أحمد (١/ ٢٦، رقـم ١٧٧)، وأبو يعلـى (١/ ١٣١ رقـم ١٤١)، والخطيب (٤/ ٣١٨)، وابن عساكر (٨/ ٣٣٨).

الحديث، ولقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «اللهَ اللهَ في أَصْحَابِي، لاَ تَتَّخِذُوهُمْ غَرَضاً، فمَنْ أَحَبَّهُمْ فَبِحُبِّي أَحَبَّهُـمْ، وَمَنْ أَبْغَضَهُمْ فَبِبُغْضِي أَبْغَضَهُمْ، وَمَنْ آذَاهُـمْ فَقَدْ آذَانِي، وَمَنْ آذَانِي فَقَدْ آذَى الله، وَمَنْ آذَى اللهَ فيُوشِكُ أَنْ يَأْخُذَهُ»[1].

ثم في مناقبِ كلٍّ من أبي بكرٍ وعمرَ وعثمانَ وعليٍّ والحسـنِ والحُسَيْنِ وغيرِهم من أكابرِ الصحابةِ أحاديثُ صحيحة.

ومـا وقع بينهم مِنَ المنازعات والمحاربات فله محاملُ وتأويلاتٌ، فسـبُّهم والطعنُ فيهم إن كان مما يخالِفُ الأَدِلَّـةَ القطعيةَ فكفرٌ كقذفِ عائشةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، وإلَّا فبِدْعةٌ وفسق.

وبالجملـةِ لم يُنْقَلْ عَنِ السـلفِ المُجْتهديـن والعلماءِ الصَّالحين جـوازُ اللَّعْنِ عَلَى معاويـة وأعوانـه، لأنَّ غايةَ أمرِهم البغيُ والخروجُ عن طاعـةِ الإمام الحقّ، وهو لا يوجِبُ اللَّعْـن، وإنمـا اختلفوا في يزيد بـن معاوية، حَتَّى ذُكِرَ في الخلاصـة وغيرها: أنَّـه لا ينبغي اللعنُ عَلَيْه ولا عَلَى الحجَّاج،...

يخلونَّ رجُلٌ بامرأةٍ، فإنَّ الشـيطان ثالثهما، ومن سرته حسنته، وساءته سيئته فهو مؤمن». أخرجه النسائي من حديث عمر - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - بسندٍ صحيح.

حديث: (**«الله في أصحابي... الحديث»**) أخرجه الإمام أحمد بسندٍ جيِّد والترمذي، وقال: غريب، كلاهما من حديث عبد الله بن مغفل المزني.

وقوله: (**«فبُحبِّي أحبهم»**) أي: فبسبب حُبِّي أحبهم؛ لأنَّ حبهم من حيث هم صحابة لا يكون إلا بسبب حبه ﷺ.

والكلام في قوله: (**«فببغضي أبغضهم»**) على هذا المنوال.

---

(١) أخرجه أحمد (٤/ ٨٧، رقم ١٦٨٤٩)، والبخاري في التاريخ الكبير (٥/ ١٣١)، والترمذي (٥/ ٦٩٦، رقم ٣٨٦٢) وقال: غريب. وأبو نعيم في الحلية (٨/ ٢٨٧)، والبيهقي في شعب الإيمان (٢/ ١٩١، رقم ١٥١١). وأخرجه أيضًا: ابن حبان (١٦/ ٢٤٤، رقم ٧٢٥٦)، والديلمى (١/ ١٤٦، رقم: ٥٢٥).

لأنَّ النبـيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ نهـى عن لَعْـنِ المصلين، ومَنْ كانَ مـن أَهْل القبلة، ومـا نُقِلَ من لعنِ النبيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لبعضٍ من أَهْلِ القبلة فلما أنَّـه يعلمُ من أحوالِ النَّاس ما لا يعلمه غيره.

وبعضُهم أطلقَ اللَّعْن عَلَيْه لما أنه كفرَ حينَ أمرَ بقتلِ الحسين رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، واتفقوا عَلَى جوازِ اللَّعْنِ عَلَى من قتلَه أو أمرَ به أو أجازَه أو رضي به.

والحقُّ أن رضى يزيد بقتل الحسين واستبشارَهُ بذلك وإهانة أَهْل بيت النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ مما تواتر معناه وإن كانت تفاصيلُـهُ آحاداً، فنحنُ لا نتوقَّفُ في شأنه ....

قوله: (**لأنَّ النبيَّ ﷺ نهى عن لَعْنِ المصلِّين ومَنْ كان مِنْ أهلِ القبلة**) روى أبو داود والترمذي من حديث سـمرة بن جندب قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تلاعنوا بلعنة الله ولا بغضبه».

وفي الصحيحين من حديث ثابت بن الضحَّاك يرفعه: «لعن المؤمن كقتله».

والأحاديث بمعنى ذلك مُتعدِّدَة.

قولـه: (**وإلَّا**) أي وإن لا يكـون ممـا يُخالـف الأدلَّـة القطعية، (**فبدعة وفسـق**) كونُ الطعن فِسقًا مُقيَّدٌ بما إذا لم يكن عن اجتهاد، فقد قال علي - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - في معاوية وأهل الشام: «إخواننا بغوا علينا».

قولـه: (**حيـن أمرَ بقتلِ الحسـين**) قـال الإمـام الغزالي: لم يثبُـت أنَّ يزيدًا أمَـرَ بقتلِ الحسين.

قوله: (**واتَّفقوا على جوازِ اللَّعْنِ على مَنْ قتله وعلى مَنْ أمر به**) أي على وجه التعميم دُون تعيين لإنسـان؛ ليكون من باب: «لعن الخمر وشـاربها وساقيها وبائعها ومبتاعها... الحديـث» رواه أبـو داود وابـن ماجـه، وقد أقدم الشـارح على التصريح بلعـن يزيد على التعيين مُسـتندًا إلـى أنَّ تفاصيل ما نُقِلَ عنه من رضاه بقتل الحسـين واستبشـاره قد تواتر القدر المشـترك بينها، ولعل هذا بالنسـبة إلى اطلاع الشَّارح، وأمَّا نحن، فلم يخرج عندنا عن حدِّ الشُّهرة إلى التواتر، ولكن إن ثبت عنه ما نُسِبَ إليه من أنه قال:

بل في إيمانه، لعنةُ الله عَلَيْه وأنصارِه وأعوانه.

(ونشهدُ للعَشَرةِ المبشَّرةِ الَّذينَ بشَّرَهُم النبيُّ عَلَيْه الصَّلاة والسَّلام) بالجَنَّةِ حيث قال عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: **«أبو بكرٍ في الجَنَّةِ وعمرُ في الجَنَّةِ وعثمانُ في الجَنَّةِ وعليٌّ في الجَنَّة وطلحةُ في الجَنَّة وسعيدُ بن زيد في الجَنَّة وأبو عبيدةُ بن الجرَّاح في الجَنَّة»**[1] **وكذا نشهدُ بالجَنَّة لفاطمةَ والحسنِ والحسينِ لما روي في الحديثِ الصَّحيحِ أنَّ فاطمةَ سيِّدةُ نساءِ أَهْلِ الجَنَّة، وأنَّ الحسنَ والحسينَ سيِّدا شبابِ أَهْل الجَنَّة، وسائرَ الصَّحابة لا يُذْكَرون إلَّا بخيرٍ ويُرْجَى لهم أكثرُ مما يُرْجَى لغيرِهم مِنَ المؤمنين، ولا نشهدُ بالجَنَّةِ أوِ النار........**

ليت أشياخي ببدر شهدوا جزع الخزرج من وقع الأسل

فذلك مُؤذن بالكفر، وبالجملة: فالأولى بالنسبة إلى من لم يثبت عنده ذلك قطعًا الإمساك؛ إذ لا حظر في السُّكوت عن لعنةِ إبليس فضلًا عن غيره.

قوله: (بل في إيمانِه) أي بل لا نتوقَّف في انتفاء إيمانه.

قوله: (حيثُ قال ﷺ: **«أبو بكرٍ في الجَنَّة... الحديث»)** أخرجه بهذا اللفظ الترمذي وابن حبان من حديث عبد الرحمٰن بن عوف بنحوه، وأحمد من حديثه أيضًا، وأخرجه الترمذي من حديث سعيد بن زيد يرفعه، ولفظه: «عشرة في الجنة أبو بكر في الجنة، وعمر، وعلي، وعثمان، والزبير، وطلحة، وعبد الرحمٰن بن عوف، وأبو عبيدة، وسعد بن أبي وقاص». قال الرَّاوي: فعدَّ هؤلاء التسعة، وسكت عن العاشر، فنشده القوم بالله، فذكر نفسه، وقد وَرَدَ بنحو معناه روايات تُعرف بمراجعة صحيح مسلم والسنن الأربعة.

قوله: (لما ورد في الحديث الصحيح) ففي صحيح البخاري أنَّه - ﷺ - قال لفاطمة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهَا: «أما ترضين أن تكوني سيدة نساء أهل الجنة».

---

(١) أخرجه أحمد (١/ ١٩٣، رقم ١٦٧٥)، والترمذي (٥/ ٦٤٧، رقم ٣٧٤٧)، وأبو نعيم في المعرفة (١/ ٢٠، رقم ٥٤)، وابن عساكر (٢١/ ٧٨).

لأحدٍ بعينِه، بل نشهدُ بأنَّ المؤمنينَ مِنْ أَهْلِ الجَنَّةِ والكافرينَ من أَهْلِ النار.

(ونَـرَى المَسْـحَ عَلَى الخُفَّيْنِ في السَّـفَرِ والحَضَر) لأنَّـه وإنْ كان زيادةً عَلَى الكتابِ لكنه ثابت بالخبر المشهور.

وسُـئِلَ علـيُّ بـنُ أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ المسـحِ عَلَـى الخفَّيْن فقال: جعلَ رسـولُ الله ﷺ مدَّتَـهُ ثلاثةَ أيامٍ ولياليهنَّ للمسافر، ويوماً وليلةً للمقيم، ....

وروى الترمـذي عـن حُذيفة حديثًا في آخره أنَّ رسـولَ الله - ﷺ - قال: «هذا ملك نـزل لـم ينزل الأرض قط قبل هذه الليلة، اسـتأذن ربه أن يُسـلِّم عليَّ ويبشـرني أنَّ فاطمة سيدة نساء أهل الجنة، وأنَّ الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة». ورد الحديثان من طرف أخر.

قوله: (ولا نشـهدُ بالجنَّة أوِ النَّارِ لأحدٍ بعَيْنِه) يريدُ من سائر الصحابة سُوى من ذُكِرَ، وإلَّا فلا شكَّ في أنَّ من مات على الكفر من قتلى المشركين ببدر وغيرها نشهد له بالنار، وأمَّا أنَّـا لا نشـهد بالجنة إلَّا لمن ذُكِرَ فقط فممنوع، بل قد وردت نصوص في آخرين من الصحابة نشـهد لهم بالجنة مُسـتندين إلـى تلك النصوص؛ منهم عبـد الله بن عمر، وابن حرام والد جابر، وسـائر شُهداء أحد وهم سـبعون لقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ ﴾ إلـى قولـه: ﴿ ۞ يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَفَضْلٍ ﴾ [آل عمـران: ١٦٩-١٧١]، ومنهـم: خديجة، وجعفر بن أبي طالـب، وزيد بن حارثة، وعبد الله بن رواحة، وعبد الله بن سلام، وثابت بن قيس بن شمَّاس، وسعد بن معاذ، وعكاشة بن محصن، وسـائر أهل بيعة الرضوان من الذين بايعوا تحت الشـجرة، وهم ألف وأربعمائة لأحاديث في ذلك كله تُعرَف بمراجعة كتب الحديث كالصحيحين والسنن وغيرها.

قوله: (سُـئِلَ علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ المسـحِ على الخُفَّيْـن) الحديث رواه مسـلم من حديث شُـريح بن هانئ، قال: أتيتُ عائشـة - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا - أسـألها عن المسـح

وروى أبُو بكرٍ عن رسولِ الله ﷺ أنَّه رخَّصَ للمسافرِ ثلاثةَ أيامٍ ولياليهنَّ وللمقيمِ يوماً وليلةً إذا تطهَّرَ فلبسَ خُفَّيْهِ أن يمسحَ عَلَيْهما.

وقال الحسنُ البصريُّ: أدركتُ سبعين نفراً مِنَ الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ يرونَ المسحَ عَلَى الخفَّيْن.

ولهذا قالَ أبُو حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ: ما قلتُ بالمسحِ حَتَّى جاءَني فيه دليلٌ مثلُ ضوءِ النهار.

وقال الكرخيُّ: إنّي أخافُ الكُفْرَ عَلَى من لا يرى مسحَ الخفين، لأن الآثارَ التي جاءت فيه في حيِّزِ التواتر.

وبالجملةِ من لا يرى المسحَ عَلَى الخفَّيْن فهو من أَهْلِ البدعة، ....

على الخُفَّين، فقالت: عليك بابن أبي طالب فاسأله، فإنه كان يُسافر مع رسول الله - ﷺ - فسألناه، فقال:... وساق الحديث بلفظه.

وأخرجه أبو داود والترمذي وابن حبان.

قوله: (**ورَوى أبو بَكْرٍ**) كذا في أكثر النسخ، وفي بعضها بزيادة (**الصدِّيق**) وهو سهو، وإنما هو أبو بكرة - بالهاء - واسمه نُفَيع بن الحارث الثقفي، روى حديثه الترمذي بلفظ: «أنَّ رسول الله - ﷺ - رخَّص للمسافر... الحديث» ورواه أيضًا ابن خزيمة، وابن حبان، والدارقطني، والبيهقي، وقال الخطابي: هو صحيح الإسناد. ونقل البيهقي أنَّ الشَّافعي صححه في سنن حرملة.

قوله: (**وقال الحسنُ البصريُّ... إلى آخره**) نقله عنه ابن المنذر، ولفظه: قال - يعني الحسن -: «حدَّثني سبعون من أصحاب رسول الله - ﷺ - أنه كان يمسح على الخُفَّين».

وذكر أبو القاسم بن مندة أسماء من رواه في تذكرته، فبلغت ثمانين صحابيًّا، وسرد الترمذي منهم جماعة، والبيهقي في سننه جماعة.

حتى سُئِلَ أنسُ بن مالك رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ عن أَهْلِ السُّنَّـةِ والجَماعَةِ فقال: أن تحبَّ الشيخين ولا تطعنَ في الختنَيْنِ وتمسحَ عَلَى الخُفَّيْن.

(ولا نُحَرِّمُ نبيذَ التَّمر) وهو أن ينبذَ تمرٌ أو زبيبٌ في الماء، فيجعلُ في إناءٍ مِنَ الخزفِ فيحـدثُ فيه لذعٌ كَما للفُقـاع فكأنَّـه نُهِيَ عن ذَلِكَ في بدءِ الإسـلامِ لما كان الجرارُ أواني الخمور، ثم نُسِـخَ فعدَمُ تحريمه من قواعدِ أَهْل السَّنةِ والجَماعَـةِ خلافاً للرَّوافض، وهذا

وأمـا ما رُوي مـن إنكاره عن بعض الصحابة فقد ضعَّفَه الأئمـة، وقالوا: إنه لا يثبت عن أحدٍ منهم.

قوله: (**حتَّى سُئِلَ أنس بن مالك**) كذا في النُّسَخ، ولعلَّه مالك بن أنس، و(**الشيخان**) أبو بكر وعمر، و(**الختنان**) الصِّهران؛ وهو عثمان وعلي رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمْ أجمعين.

قوله: (**يحدث فيه لذع**) هو بالذَّال المعجمة، والعين المهملة.

قوله: (**وكأنَّـه نهى عَنْ ذَلِكَ في مبدأ الإسـلام**) في صحيح مسـلم، وسـنن أبي داوُد والنسائي عن ابن عمر وابن عباس رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمْ: «أنَّ النبي - ﷺ - حرَّم نبيذ الجر».

قال ابن عباس - رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمَا -: وهو كلُّ شيء يصنع من مدر. انتهى.

ويؤخذ من الروايات الورادة فيه أنَّ صَنْعَتَهُ بأن يُسوَّى ثمَّ يُطلى بما يسد مسامه؛ فمنه الحنتم وهو الجرار الخضر، والمُزفَّت.

ففـي الصحيحيـن وغيرهمـا عـن ابن عبـاس أنَّ النبـي ﷺ قـال لوفد عبـد القيس: «وأنهاكم عن الدُّبَّاء، والحنتم، والمزفت والنقير».

قوله: (**لما كانَتِ الجِرارُ أواني الخُمور**) فإنَّ الجرار الخضر والمزفَّتَة كانوا يتَّخِذُون فيها النبيذ؛ لأنها لانسداد مسامها يسرع الإسكار إليه فيها.

قوله: (**ثمَّ نُسِـخَ**) ورد نسخه في صحيح مسـلم وسنن أبي داود والترمذي والنسائي

بخلافِ ما إذا اشتدَّ فصارَ مُسْكِراً فإنَّ القولَ بحُرْمةِ قليلِهِ وكثيرِهِ ممَّا ذهبَ إليه كثيرٌ من أَهْلِ السُّنَّةِ والجَماعَة.

في حديثٍ رواهُ بُريدة وفيه: أنه – ﷺ – قال: «ونهيتكم عن الأشربة إلا في ظروف الأدم، فاشربوا في كلِّ وعاءٍ غير أن لا تشربوا مُسكِرًا».

قوله: (كثيرٌ من أهل السُّنَّة) بل هم أكثر أهل السُّنَّة، وذهب بعضهم إلى حل القليل، وبعضهم إلى حل ما لا يسكر دُون تقييدٍ بالقليل.



[مسألةُ أفضليَّـةِ النبوَّة والولاية]

(ولا يَبْلُـغُ الوليُّ دَرَجةَ الأنبيـاء) لأنَّ الأنبياءَ معصومون مأمونون عن خوفِ الخاتمةِ مُكرَّمونَ بالوحي ومشـاهدة المَلك، مأمورونَ بتبليغِ الأحكامِ وإرشادِ الأنامِ بعد الاتصاف بكمـالاتِ الأولياء، فمـا نُقِلَ عن بَعْضِ الكرامية من جواز كونِ الوليِّ أفضل مِنَ النبيِّ كفرٌ وضـلال، نعـمْ قد يقعُ تردُّدٌ في أنَّ مرتبـةَ النبوَّة أفضلُ أم مرتبةَ الولايةِ بعـد القطعِ بأنَّ النبيَّ متَّصفٌ بالمرتبتينِ وأنَّـه أفضلُ مِنَ الوليِّ الذي لَيْس بنبيٍّ.

(ولا يَصِـلُ العَبْـدُ) مـا دام عاقلاً بالِغـاً (إلى حيثُ يسـقطُ عنهُ الأمـرُ والنَّهي) لعمومِ الخطاباتِ الواردةِ في التكاليفِ وإجماعِ المُجْتهدين عَلَى ذلك.

وذهـب بَعْـضُ المُباحيِّـين إِلَـى أنَّ العبـدَ إذا بلغَ غايـةَ المحبَّـةِ وصَفا قلبَـهُ واختارَ

[مسألةُ أفضليَّـةِ النبوَّة والولاية]

قولـه: (ولا يَبْلُـغُ وَلِـيٌّ دَرَجَـة الأنبياء) الأولَى ذكـر هذا في مباحث النبـوة؛ لأنه من مَقَاصِدِ الفن، وقد تقدَّمَ في الشـرح توجيهُ ذكره هُنَا بكونه من المسـائل التي يتميَّزُ بها أهل السنة عن غيرهم.

قولـه: (نعم قد يقعُ التَّردُّد) أي فـي أنَّ نبوَّة النبي أفضل أو ولايته، كما عبَّرَ بذلك في شرح المقاصد بتوجيه كل من شِقَّي التردُّد.

قولـه: (وذهبَ بعضُ المُباحيين) أي الذين يقولون بأنَّ الأشـياء مُباحة لمن زعموا،

الإيمـانَ عَلَـى الكفـرِ من غيـرِ نفاقٍ سـقط عنه الأمـرُ والنَّهـيُ ولا يُدْخِلُهُ الله تعالـى النارَ بارتـكابِ الكبائـرِ وبعضُهم إِلَى أنَّـه يسـقطُ عنه العبـاداتُ الظاهرةُ مِـنَ الصَّلاةِ والصومِ والـزَّكاةِ والحـجِّ وغير ذلك، وتكونُ عبادته التفكُّر، وهـذا كفرٌ وضلالٌ فإنَّ أكملَ النَّاس فـي المحبَّـةِ والإيمان همُ الأنبياءُ خصوصـاً حبيبَ الله تعالى، مع أنَّ التكاليفَ في حقِّهم أتمُّ وأكمل، وأمَّا قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: **«إذا أَحَبَّ الله عَبْداً لم يَضُرَّهُ ذنب»[1] فمعناه أنَّـه عصمَهُ مِنَ الذنوبِ فلم يلحقْهُ ضررُها.**

كما يدلُّ عليه حكاية معتقدهم الخبيث.

قولـه: (وأمَّا قوله ﷺ: **«إذا أحبَّ الله عبدًا لم يضرُّه ذنب»)** لا أعلَمُ له أصلاً، وبتقدير وروده فتأويله ما ذكره الشَّـارح، وقد يُؤول بأنَّ الله سبحانه يُوفقه للتوبة النصوح، والتَّائِبُ من الذنب كمن لا ذنب له.



(١) أخرجه الديلمي (٢/ ٧٧، رقم ٢٤٣٢).

[حَمْلُ النصوصِ عَلَى الظواهر]

(والنُّصـوصُ) مِنَ الكتابِ والسُّـنة تُحْمَلُ (عَلَى ظواهرِها) ما لـم يصرف عنها دليلٌ قطعيٌّ كَما في الآياتِ التي يُشْعِرُ ظواهرُها بالجهةِ والجسميَّـة ونحو ذلك، لا يقال: ليست هـذه مِـنَ النصِّ بل مِنَ المتشـابه، لأنّـا نقول: المرادُ بالنـصِّ هاهنا لَيْس مـا يقابلُ الظاهرَ والمفسَّر والمُحْكم، بل ما يعمُّ أقسامَ النَّظمِ عَلَى ما هُوَ المتعارف.

[حَمْلُ النصوصِ عَلَى الظواهر]

قولـه: (والنُّصـوصُ من الكتابِ والسُّـنَّة تُحْمَلُ علـى ظواهرِها) كالحـور والقصور والأنهار من ماء ولبن لـم يتغير طعمه، وخمر لذة للشـاربين، وعسـل مصفى، والأشـجار والثمـار، وتنعيـم أهل الجنة، وتعذيب أهل النار بالجحيم والزقوم والسلاسـل والأغلال وغير ذلك.

قوله: (لا يقالُ: هذه لَيْسـت من النَّصِّ) هذا السـؤال وجوابه يستدعيان معرفة تقسيم اللفـظ إلـى مُحكَم ومُفسَّـر ونـصٍّ وظاهـر، ومُقابلتها، وهـو مفصل في أصـول الحنفية، وحاصله أن يقال: دلالة اللفظ على المُراد إن كانت ظاهرة، فإن لم تقبل النسـخ فمحكم، وإلا فإن لم تقبل التأويل والتخصيص، فمُفسَّـر، وإلا فإن سـيق لأجل ذلك المراد فنص، وإلا فظاهـر، وإن كانـت غيـر ظاهرة، فـإن كان خفاؤها لعـارضٍ يخفـى، أو لا لعارض، وإدراك المراد عقلًا فمشكل، أو نقلًا فمجمل، أولم يُدرَك أصلًا فمتشابه.

قولـه: (مـع أنَّ التكليف في حقِّهم) أي الأنبياء **(أتم وأكمل)** حتَّى إنهم يُعاتبون على

(فالعُـدولُ عَنْهـا) أي عَـنِ الظواهر (إلى مَعـانٍ يدَّعيها أَهْلُ الباطـن) وهم المُلاحِدة وسُـمُّوا الباطنيةَ لادِّعائهم أنَّ النصوصَ ليسـت عَلَى ظواهرِها بل لها معانٍ باطنة لا يعرفها إلا المعلّـمُ وقصدُهـم بذلك نفيُ الشـريعة بالكليـة (إلحاد) أي ميلٌ وعدولٌ عَنِ الإسـلام واتّصالٌ واتّصافٌ بكفر، لكونه تكذيباً للنبيِّ عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ فيما عُلِمَ مجيئُه به بالضَّرورة.

وأمَّـا ما يذهبُ إليه بَعْـضُ المحققين من أن النصوص محمولـةٌ عَلَى ظواهرِها ومع ذَلِـكَ ففيها إشـاراتٌ خفيَّـة إِلَى دقائق تنكشـفُ عَلَى أربابِ السـلوك يمكـن التطبيقُ بينها وبين الظواهرِ المُرادةِ فهو من كمالِ الإيمانِ ومَحْضِ العرفان.

أدنـى زلَّة، بـل على ترك الأفضل، وقد ذكر في شـرح المقاصد أنَّ: العـارف ربما يحصل لـه كمال الانجذاب إلى علم القدس والاسـتغراق في مُلاحظة جناب الحق بحيثُ يذهل عـن هـذا العالم، ويخـلُّ بالتكاليف من غير أن يَأثَـمَ بذلك لكونه في حُكـم غير المكلف كالنَّائـم، وذلـك لعجزه عن مُراعاة الأمريـن، وملاحظة الجانبين، فربما يسـأل دوام تلك الحالـة، وعدم العود إلـى عالم الظَّاهر، وهذا الذهول هو الجنـون الذي ربما يرجح على بعض العقول، والمتسـمون به هم المتسمون بمجانين العقلاء، وبهذا يظهر فضل الأنبياء على الأولياء، فإنهم مع اسـتغراقهم أكمل وانجذابهم أشـمل، لا يُخِلُّون بأدنى طاعة، ولا يذهلون عن هذا الجناب سـاعة؛ لأن قوتهم القدسـية من الكمال بحيث لا يشغلها شاغل عن ذلك الجناب، ولهذا ينعى عليهم أدنى زلة عن نهج الصواب. انتهى.

قولـه: (المُلاحِدَة) جمـع ملحدة آخره هـاء تأنيث نعت للجماعـة، واحدها ملحد، اسم فاعل، ألحد إذا مَالَ، وجاز عن القصد، غلب في الجائر بطعنه في الدين.

قوله: (إلَّا المعلّم) المراد به عندهم إمام معصوم يهدي الناس إلى معرفة الله تعالى، ويعلم طريق النجاة، وقيل: المُرادُ من العلم الله ورسوله.

[جُحودُ الأحكامِ القطعيةِ والاستهزاءُ بها]

(وردُّ النُّصـوص) بـأن تُنْكِرَ الأحكامُ التي دلَّت عَلَيْها النصـوصُ القطعية مِنَ الكتابِ والسُّـنةِ كحشـرِ الأجسـادِ مثلاً (كفر) لكونهِ تكذيباً صريحاً لله تعالى ورسولِـهِ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، فمن قَذَفَ عائشةَ بالزِّنا كفر.

(واسْـتِحلالُ المَعْصيـة) صغيرةً كانت أو كبيرةً (كفر) إذا ثبـتَ كونُها معصيةً بدليلٍ قطعيّ، وقد عُلِمَ ذَلِكَ فيما سبق.

(والاستهانَةُ بها كفرٌ، والاستهزاءُ عَلَى الشَّريعة كفر) لأن ذَلِكَ من أماراتِ التكذيب.

وعلـى هـذه الأصول يتفرَّعُ ما ذُكِرَ في الفتاوى مـن أنَّـه إذا اعتقدَ الحرامَ حلالاً فإنْ كان حُرْمتُـه لعينـهِ وقـد ثبتَ بدليـلٍ قطعيٍّ يكفر وإلَّا فـلا بأن تكون حُرمتُـه لغيرِه أو ثبتَ بدليلٍ ظنِّـي.

[جُحودُ الأحكامِ القطعيةِ والاستهزاءُ بها]

قولـه: (إذا ثبـت كونهـا معصية بدليـلٍ قطعيٍّ) ولا ينفعـه التأويل إذا عُلِـمَ من الدين بالضرورة تحريمها، كما أنَّ تأويل الفلاسفة أدلة حدوث العالم لا يدفع كفرهم.

قوله: (فيما سبق) أي قُبيل الكلام في الشَّفاعة.

قوله: (فإن كان حرمته لعينه) في التلويح أنَّ الفعل الحرام نوعان:

وبعضُهم لم يفرِّقْ بين الحرامِ لعينِهِ ولغيرِه، فقال: مَنِ استحلَّ حَراماً قد عُلِمَ في دين النبيِّ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ تحريمُه كنكاحِ ذوي المحارم أو شربِ الخمرِ أو أكلِ ميتة أو دمٍ أو لحمِ خنزيرٍ من غيرِ ضرورة فكافر، وفِعْلُ هذه الأشياءَ بدون الاستحلال فسقٌ، ومَنِ استحلَّ شربَ النَّبيذ إِلَى أن يسكرَ كفر، أمَّا لو قالَ لحرام: هذا حلالٌ لترويج السلعةِ أو بحُكْمِ الجهلِ لا يكفر، ولو تمنَّى أن لا يكونَ الخمرُ حراماً أو لا يكونَ صومُ رمضانَ فرضاً لما يشقُّ عَلَيْه لا يكفر، بخلافِ ما إذا تمنَّى أن لا يحرمَ الزِّنا وقتلُ النفس بغير حقٍّ فإنَّه كفر، لأن حرمةَ هذه الأشياءَ ثابتة في جميعِ الأديان، موافقة للحكمة، ......

أحدهما: ما يكون منشأ حُرمته عين المحل الذي تعلَّق به الفعل كحُرمة أكل الميتة وشُرب الخمر، ويُسمَّى حرامًا لعينه.

الثاني ما يكون منشأ حرمته غير ذلك المحل؛ كحُرمة أكل مال الغير، فإنهما ليست لنفس ذلك المال، بل لكونه ملك الغير، فالأكل مُحرَّم ممنوع، لكن المحل قابل للأكل في الجُملة، فإن يأكله مالكه بخلاف الأوَّل، فإن المحل قد خرج عن قابلية الفعل انتهى.

وهذا الفَرْقُ لا تصحُّ إرادته هنا؛ لأنَّ مُستحل مال الغير يكفر بلا شكٍّ، نعم إن أرادَ القائل بهذا الفرق أنَّ ما كانت حُرمته لغيره يقبَلُ التأويل فلا يكفر من استحلَّه بتأويلٍ مقبولٍ لم يبعد، وكذا القول فيمن استحلَّ ما ثبت تحريمه بدليلٍ ظنِّيٍّ يقبل التأويل.

قوله: (كنِكاح ذوي المحارم) مثال للحرام لغيره، فإنَّ التحريم لحرمتهن، وإلا فنكاحهن جائز للأجانب.

قوله: (وشربُ الخَمْر، وأكلِ الميتة) ونحوهما أمثلة للحرام لعينه.

قوله: (موافقةٌ للحِكْمَة) أي في حدِّ ذاتها، مع قطع النَّظر عن الأزمان وأهلها لعدم اختلافها باختلاف الأزمان وأهلها، وأما مثل حرمة الخمر مما اختلف بالأزمان، فثبت في زمن بالنسبة إلى أهله، وانتفى في زمن بالنسبة إلى أهله، فحكمته ليست ذاتية، فالتَّمنِّي فيه يحتمل أن يكون تمنيًّا لتبدُّل حال الأشخاص والأزمان.

ومـن أرادَ الخُـروجَ عَـنِ الحِكْمة فقـد أرادَ أن يحكمَ الله بما لَيْس بحكمـة، وهذا جهلٌ منه بربِّـه.

وذكرَ السرخسيُّ في كتابِ الحيض: أنَّـه لوِ استحلَّ وطءَ امرأتهِ الحائضِ يكفر، وفي النوادر: عن محمَّدٍ رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنَّـه لا يكفر، وهو الصحيح.

وفي اسـتحلالِـهِ اللّواطةَ بامرأته لا يكفرُ عَلَى الأصح، ومن وصف الله بما لا يليقُ أو سخرَ باسمٍ من أسمائهِ أو بأمرٍ من أوامرِه أو أنكرَ وعدَه ووعيده يكفر.

وكـذا لو تمنـى أن لا يكون نبيٌّ مِنَ الأنبياء عَلَى قصدِ اسـتخفاف أو عداوة، وكذا لو ضحك عَلَى وجه الرِّضى لمن تكلَّم بالكفر، ....

قولـه: (ومـن أرادَ أن يخـرجَ عَنِ الحِكْمَـةِ... إلى آخره) هو مبني علـى ما ذهب إليه الحنفية من الحُسـن والقبح العقليين وِفاقًا للمُعتزلة، وإن فارقهم في المبنى كما هو مُقرَّر في أصولهم.

وفـي زوائد الروضـة من كتبنا: أنَّ الصـواب أنه لا يكفي في مسـألتي التمني، إذا لم يكن له نيَّة تقتضي كُفره.

قولـه: (وَهُـوَ الصَّحيـح) محل نظـر، بل ينبغـي أن يكـون الصحيح ما ذكـره الإمام السرخسي؛ لأن التحريم مُجمع عليه، ثابت بنص الكتاب، معلومٌ من الدِّين ضرورة.

قوله: (ومَنْ وصفَ الله تعالى بما لا يليقُ به) هو إطلاق في موضع تفصيل محله كتب الفروع، ففي كتب الحنفية خلاف فيما إذا قال: فلان في عينيَّ كاليهودي أو النصراني في عيـن الله. فمنهـم من أطلق تكفيره، ومنهم من قـال: إن أرادَ الجارحة كفر، واختلفوا أيضًا فيما إذا قال: الله في السماء. ولو أَتَى بالألفاظ الواردة في القرآن؛ كقوله: الله معنا أو يدُ اللهِ فوق أيدينا أو نحو ذلك فلا نحكم بكفره.

قوله: (نبيٌّ) هو اسم يكون، وخبرها **(من الأنبياء)**.

وكـذا لو جلسَ عَلَى مكانٍ مرتفعٍ وحولَهُ جماعةٌ يسـألونه مسـائلَ ويُضْحِكونه ويضربونه بالوسائدَ كفروا جميعاً.

وكـذا لـو أمرَ رجـلاً أن يكفرَ بـالله أو عزمَ عَلَى أن يأمـرَه بكفر، وكذا لـو أَفْتى لامرأةٍ بالكفر لِتَبِـينَ من زوجها، وكذا لو قالَ عند شـربِ الخمرِ أوِ الزِّنا بسـم الله، وكذا إذا صلَّى لغيـرِ القبلةِ أو بغير طهارة متعمداً يكفر، وإن وافـقَ ذَلِكَ القبلة، وكذا لو أطلقَ كلمةَ الكفرِ استخفافاً لا اعتقاداً إِلَى غيرِ ذَلِكَ مِنَ الفروع.

(واليأسُ مِنَ الله تعالى كُفْرٌ) لأنَّـه لا ييأسُ من رَوْحِ الله إلَّا القومُ الكافرون.

(والأَمْنُ مِنَ الله تعالى كُفْرٌ) إذ لا يأمنُ مكرَ الله إلَّا القومُ الخاسرون.

فـإن قيل: الجـزمُ بأنَّ العاصي يكونُ في النارِ يأسٌ مِـنَ الله تعالى، وبأنَّ المطيعَ يكون في الجَنَّة أمنٌ مِنَ الله فيلزمَ أن يكونَ المعتزليُّ كافراً مطيعاً كان أو عاصياً، لأنَّـه إما آمن أو آيس، ومن قواعدِ أَهْل السُّنـة أن لا يكفرَ أحدٌ من أَهْلِ القبلة.

قوله: (وكذا لو جلسَ... إلى آخر المسـألة) صوَّب النووي في زوائد الروضة أنه لا يكفر، وقيد - هو والرافعي - الكُفر في مسـألتي التسـمية عند شُرب الخمر أو الزنا بكون ذلك على وجه الاستخفاف.

قولـه: (واليأسُ من الله كفـر) (والأمن من الله كفر) كذا في كتب الحنفية، والذي في كتـب أصحابنا عـدُّ الأمرين من الكبائر دُون تكفيرهما، ومراد أصحابنا من اسـتبعد العفو عن ذنوبه لعظمها اسـتبعادًا دخل به في اليأس أو غلب عليه الرجاء غلبة دخل بها في حد الأمن من المكر، أمَّا من كان يأسـه لإنكار سـعة الرحمة ذنوبَه، ومن كان أمنه لاعتقاد أنه لا مكـر، فينبغـي أن يكون كل منهما كافرًا عندنا أيضًا، ويحتمل عليه نص القرآن، وقد بيَّنَّا متمسك أصحابنا في عدِّهِمَا من الكبائر في الدرر اللوامع، فليراجعه من أراده.

قولـه: (فـإنْ قيلَ: الجَـزْمُ) أي جزم العاصـي المعتزلي - مثلًا - بـأنَّ العاصي يكون في النَّار يأس، وجزم المطيع المعتزلي بأنَّ المطيع يكون في الجنة أمن؛ أي في المسـائل

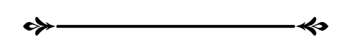
قلنـا: هـذا لَيْس بيأسٍ ولا أمْنٍ، لأنَّـه عَلَى تقديرِ العصيان لا ييأسُ أن يوفِّقَهُ الله تعالى للتوبـةِ والعمـلِ الصالح، وعلى تقديـرِ الطاعةِ لا يأمَنُ أن يخذُلَـهُ الله فيكتسـبَ المعاصي، وبهذا يظهرُ الجوابُ عما قيل: إنَّ المعتزليَّ إذا ارتكبَ كبيرةً لزم أن يصيرَ كافراً ليأسِـه من رحمة الله تعالى ولاعتقاده أنَّـه لَيْس بمؤمن، وذلك لأنَّـا لا نسلم أن اعتقاد استحقاقه النار يسـتلزمُ اليأس وأن اعتقادَ عدمَ إيمانهِ المُفَسَّـرُ بمجموعِ التَّصديـقِ والإقرارِ والأعمال بناءً عَلَى انتفاء الأعمال يوجبُ الكفر.

هـذا والجمـعُ بين قولهم: لا يكفر أحدٌ من أَهْلِ القبلة، وقولهم: يكفر من قالَ بخلقِ القرآنِ واستحالةِ الرُّؤيةِ أو سبِّ الشيخين أو لعنِهما وأمثال ذَلِكَ مُشْكِلٌ.

الاجتهاديـة، أمَّـا من أنكر شـيئًا مـن ضروريات الدِّين فلا نـزاع في تكفيره، علـى أنَّ هذه القاعـدة للأشـعري وبعـض أتباعـه، والبعض الآخـر منهم خالفوهـا فكفـروا والمعتزلة والشيعة في بعض المسائل فلا حاجة إلى الجمع إذ القائل لم يتحد، واعلم أنه قد يقع في بعـض العقائد، ولا نُكفِّرُ أحدًا من أهل القبلة بذنبٍ؛ أي كالزنا والسـرقة ونحوهما خلافًا للخوارج في تكفيرهم أهل القبلة بذلك، وهي مسألة أخرى.

قوله: (بناءً) مُتعلِّق بقوله **(اعتقاد)**.

قولـه: (والجمـعُ... إلى آخره) اعتـذر العلَّامة العـلاء البخاري عن مشـايخهم بأنَّ إطلاقهـم الكفـر بالكلمـات المذكـورة ونحوها ليس على ظاهـره، بل تغليظًـا يُريدون به التنفير، فإطلاقهم مقيد بقصد ما يكون به اللفظ كفر.



[مسألةُ علمِ الغيب]

(وتصديقُ الكاهنِ بما يخبرُه عَنِ الغَيْبِ كُفْر) لقوله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: «من أتى كاهناً فصدَّقه بما يَقُولُ فقد كفرَ بما أُنْزِلَ عَلَى محمد عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ»[1] والكاهنُ هُوَ الذي يُخْبِرُ عَنِ الكوائنِ في مستقبلِ الزَّمان ويدَّعي معرفةَ الأسرار ....

[مسألة علم الغيب]

قوله: (وتصديقُ الكاهِنِ) أي فيما أخبر به من المغيَّبات بطريق الكهانة.

حديث: «من أتى كاهنًا» رواه أصحاب السنن الأربعة من حديث أبي هريرة - رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ - وقوله فيه: فقد كفر بما أُنزِلَ على محمد - ﷺ - يُشيرُ به إلى قوله تعالى: ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [النمل: ٦٥].

وفي صحيح مسلم من حديثِ بعض أمهات المؤمنين - وصرَّح الحُميدي بأنها حفصة أُمّ المؤمنين رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهَا - أن النبي ﷺ قال: «من أتى عرَّافًا، فقصده لم تُقبَل له صلاة أربعين ليلة». العرَّاف هو الذي يدَّعي معرفة الشيء بمقدماتٍ يدَّعي أنها أسباب تدُلُّ على مواقعها، كالمسروق من ذا الذي سرقه، وكموضع الضَّالة ونحو ذلك، ومعنى عدم قبول صلاته أنَّه لا ثواب له فيها وإن كانت مُجزية في سقوط الفرض.

---

(١) أخرجه أحمد (٢/ ٤٢٩٤)، وأبو داود (٣٩٠٤)، والترمذي (١٣٥)، والنسائي في السنن الكبرى (٩٠١٦)، وابن ماجة (٦٣٩)، والبخاري في التاريخ الكبير (٣/ ١٦).

ومطالعـةَ عِلْـمِ الغَيْب، كان في العربِ كهنةٌ يدَّعون معرفةَ الأمور، فمنهم من كان يزعمُ أنَّ لـه رئيسـاً مِنَ الجنِّ وتابعـة تُلقي إليه الأخبـار، ومنهم من كان يدَّعي أنَّـه يسـتدركُ الأمورَ بفهمٍ أُعْطِيَه.

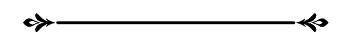
والمنجِّـمُ إذا ادَّعى العِلْمَ بالحوادث الآتية فهو مثلُ الكاهن، وبالجملةِ العِلْمُ بالغيبِ أمـرٌ تفرَّدَ به الله تعالى، لا سـبيلَ إليهِ للعباد إلا بإعلامٍ منه تعالـى وإلهامٍ بطريق المعجزة أو الكرامة أو إرشـادٍ إِلَى اسـتدلالٍ بالأماراتِ فيما يمكن ذَلِكَ فيه، ولهذاً ذُكِرَ في الفتاوى أن قـولَ القائـلِ عنـد رؤيةِ هالةِ القمـر: يكونُ المطر، مدَّعيـاً عِلْمَ الغيب لا بعلامـةٍ كفر، والله أعلم.

قوله: (**ومطالعةَ عِلْمِ الغَيْب**) أي الاطلاع عليه.

قولـه: (**أن لـه رئيًّا**) أي جِنِّيًّا يتراءى له أي [يتبـدَّا][1] له بحيث يراه، وعطف (**التابعة**) عليـه؛ لأنهـا الأنثى، والـري الذكر، وكل منهمـا يلقى إلى الكاهن، ولكن حذف الشـارح مـن الـري قوله: (**يلقي**) اكتفـاءً بذكره في التَّابعـة، وقد كان ذلك في الجاهليـة كثيرًا، قال النووي: وهذا القسم بطل من حين بعث نبينا محمد ﷺ.

قوله: (**يستدركُ الأمور**) أي يتطلَّبُ إدراكها بفهم أعطيه.

قولـه: (**والمنجِّـم**) إلى قوله (**مثل الكاهن**) أي في أنَّ تصديقه بما يخبر به من الغيب بطريق التنجيم كُفرٌ، وأمَّا ما وَرَدَ في صحيح مسلم: «كان نبي من الأنبياء يخُطُّ، فمن وافق خطـه فـذاك» ليس معنـاه الإذن في الخط في الرمـل ونحوه؛ لأنه ضرب مـن الكهانة، بل معناه أنَّـه إن علمت موافقة الخط لما كان يفعله ذلك النبي فذاك جائز، وإلا فحرام، وأنَّى لنا نعلم مُوافقته، فلا يجوز لنا الخط لانتفاء شرط جوازه.



---

(١) غير واضح بالأصل، والمثبت أقرب شبها للرسم، وأوفق للسياق.

[مبحثُ المعدوم]

(والمعدومُ لَيْس بشيءٍ) إن أُريدَ بالشَّيْءِ الثابتُ المتحقِّق عَلَى ما ذهبَ إليه المحقِّقون من أن الشيئية تُرادِفُ الوجودَ والثبوت، والعدمُ يرادف النَّـفي.

وهـذا حكمٌ ضـروريٌّ لـم ينازِعُ فيه إلَّا المعتزلة القائلون بـأنَّ المعدومَ الممكن ثابتٌ في الخارج.

وإن أُريدَ أنَّ المعدومَ لا يُسمَّى شيئاً فهو بحثٌ لغويٌّ مبنيٌّ عَلَى تفسيرِ الشَّيْء ......

[مبحث المعدوم]

قوله: (والمعدومُ لَيْسَ بشـيءٍ) هي من أشـهر المسـائل التي امتاز بها أهل السنة عن أهل الاعتزال، فلذا أوردها المصنف هنا.

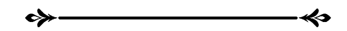
قوله: (المُتحقِّق) بكسر القاف بمعنى الثَّابت تأكيدًا له.

قولـه: (تسـاوي الوجـود) فـي بعـض النسـخ: **(تسـاوق)** بالقاف آخـره بـدل الياء، والمسـاواة في الصدق فقط ينفي الترادف الذي عبَّرَ به الشـارح أول هذا الشرح، وتكلَّمنا عليه هناك، وأما لفظ المسـاوقة بالقاف، فقد قال في شـرح المقاصد: إنه يستعمل عندهم فيما يعم الاتحاد في المفهوم، فيكون اللفظان مترادفين، والمسـاواة في الصدق فيكونان متباينين، وقد عبَّر في المواقف بقوله: الشـبه تسـاوق الوجود. قال في الشـرح: وتسـاويه وإن غايرته، وهي ظاهرة في إرادة المساواة في الصدق.

أنَّــه الموجـودُ أو المعدومُ أو ما يصـحُّ أن يُعْلَمَ أو يُخبَـرَ عنه، فالمرجـعُ إِلَى النقل، وتتبُّعِ موارد الاستعمال.

قوله: (أنَّـه الموجود) أي فقط، وهو مذهب الأشـاعرة، أو المعلوم - باللام - وهو مذهب الجاحظ ومعتزلة البصرة، ونص في شـرح المواقف: مذهب الأشـاعرة، بل أهل اللغة يُطلقون في كلِّ عصر لفظ الشيء على الوُجود حتَّى لو قيل لهم الموجود شيء تلقوه بالقبول، ولو قيل ليس بشيء قابلوه بالإنكار.

قوله: (فالمرجعُ إلى النَّقْل) أي عن أهل اللغة.



[مسألةُ إيصالِ الثَّواب]

(وفي دعاءِ الأحياءِ للأمواتِ وتصدُّقِهم) أي تصدُّقِ الأحياء (عنهم) أي عَنِ الأمواتِ (نفعٌ لهم) أي للأموات، خلافاً للمعتزلة تمسُّكاً بأن القضاءَ لا يتبدَّل، وكلُّ نفسٍ مرهونة بما كسبت، والمرءُ مجزيٌّ بعملِهِ لا بعملِ غيره.

ولنا ما وَرَدَ في الأحاديثِ الصِّحاح مِنَ الدعاءِ للأمواتِ خُصوصاً في صلاةِ الجنازة، وقد توارثه السَّلف، فلو لم يكن للأموات نفعٌ فيه لما كان له مَعْنى، قال ﷺ: «ما مِنْ ميِّتٍ تُصَلِّي عَلَيْه أُمَّةٌ مِنَ المسلمينَ يبلغونَ مائةً كلُّهم يشفعونَ له إلا شُفِّعُوا فيه»[1]، وعن سعدِ بن عبادةَ أنَّه قال: يا رسول الله، إن أُمَّ سَعْدٍ ماتت، فأيُّ الصدقةِ أفضل؟ قال: الماء، فحفرَ بئراً وقال: هذهِ لأُمِّ سعد، وقال عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ[2]: «الدُّعاءُ يَرُدُّ البَلاء»[3]، و«الصَّدقةُ

(١) أخرجه مسلم (٢/ ٦٥٤، رقم ٩٤٧)، والنسائي (٤/ ٧٥، رقم ١٩٩١)، وابن حبان (٧/ ٣٥١، رقم ٣٠٨١)، والبيهقي في شعب الإيمان (٧/ ٤، رقم ٩٢٤٨). وأخرجه أيضًا: الطبراني في الأوسط (٦/ ١٤٤، رقم ٦٠٣٩)، والبيهقي (٤/ ٣٠، رقم ٦٦٩٤)، والديلمي (٤/ ٣٢، رقم ٦١٠١).

(٢) أخرجه الديلمي في الفردوس (٢٩١٢)، وانظر فيض القدير (٣/ ٥٤٣)، وكشف الخفاء (١/ ٤٨٦).

(٣) قال الغزالي (**إحياء علوم الدين ٣/ ٣٨**): قيل لإبراهيم بن أدهم: ما بالنا ندعو فلا يستجاب لنا وقد قالَ الله تعالى: ﴿ٱدۡعُونِيٓ أَسۡتَجِبۡ لَكُمۡۚ﴾ [غافر: ٦٠] قال: لأن قلوبكم ميتة، قيل: وما الذي أماتها؟ قال: ثماني خصال: عرفتم حق الله فلم تقوموا به وقرأتم القرآن فلم تقوموا بحدوده وقلتم نحب رسول الله - ﷺ - وتركتم سنته وقلتم نخشى الموت ولم تستعدوا له وقال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلشَّيۡطَٰنَ لَكُمۡ عَدُوّٞ﴾ [فاطر: ٦] وطاوعتموه عَلَى المعاصي وقلتم نخاف النار فأرهقتم أبدانكم فيها وقلتم نحب الجَنَّة ولم تعملوا لها وإذا قمتم من فراشكم رميتم بعيوبكم وراء ظهوركم وقدمتم عيوب النَّاس أمامكم فكيف يستجاب لكم، انتهى.

تُطْفِئُ غَضَبَ الرَّبِّ»[١] وقالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إنَّ العالمَ والمتعلِّمَ إذا مرَّا عَلَى قريةٍ فإنَّ الله يرفعُ العـذابَ عن مقبرةِ تِلْـكَ القريةِ أربعينَ يوماً» والأحاديثُ والآثارُ في هذا البابِ أكثرُ من أن تُحْصى.



(١) أخرجه ابن حبان (٨/ ١٠٣، رقم ٣٣٠٩)، والبيهقي في شعب الإيمان (٣/ ٢١٣، رقم ٣٣٥١). وأخرجه أيضًا: الضياء (٥/ ٢١٩، رقم ١٨٤٨)، والديلمي (٢/ ٤١٣، رقم ٣٨٣٤).

[إجابةُ الله الدعوات]

(والله تعالى يجيبُ الدَّعواتِ ويقضي الحاجات) لقوله تعالى: ﴿ٱدۡعُونِيٓ أَسۡتَجِبۡ لَكُمۡۚ﴾ [غافر: ٦٠] ولقوله عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ: «يُسْتَجَابُ لِلْعَبْدِ مَا لَمْ يَدْعُ بِإِثْمٍ أَوْ قَطِيعَةِ رَحِمٍ، مَا لَمْ يَسْتَعْجِلْ»[1] ولقوله عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ: «إِنَّ رَبَّكُمْ تَبَارَكَ وَتَعَالَى حَيِيٌّ كَرِيمٌ، يَسْتَحْيِي مِنْ عَبْدِهِ إِذَا رَفَعَ يَدَيْهِ إِلَيْهِ أَنْ يَرُدَّهُمَا صِفْرًا»[2].

واعْلَمْ أنَّ العمدةَ في ذَلِكَ صدقُ النِّيةِ وخلوصُ الطَّوِيَّةِ وحضورُ القلب، لقوله عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ: «اُدْعُوا اللهَ وَأَنْتُمْ مُوقِنُونَ بِالْإِجَابَةِ، واعْلَموا أنَّ الله تعالى لا يستجيبُ الدُّعاءَ من قلبٍ غافلٍ لاَهٍ»[3].

---

(١) أخرجه مسلم (٤/ ٢٠٩٦، رقم ٢٧٣٥)، وابن حبان (٣/ ١٦٤، رقم ٨٨١). وأخرجه أيضًا: البيهقي (٣/ ٣٥٣، رقم ٦٢٢٢).

(٢) أخرجه أحمد (٥/ ٤٣٨، رقم ٢٣٧٦٥)، والترمذي (٥/ ٥٥٦، رقم ٣٥٥٦) وقال: حسن غريب. والحاكم (١/ ٧١٨، رقم ١٩٦٢) وقال: صحيح عَلَى شرط الشيخين. والبيهقي (٢/ ٢١١، رقم ٢٩٦٥). وأخرجه أيضًا: أَبُو داود (٢/ ٧٨، رقم ١٤٨٨)، وابن حبان (٣/ ١٦٠، رقم ٨٧٦).

(٣) أخرجه الترمذي (٥/ ٥١٧، رقم ٣٤٧٩) وقال: حديث غريب. والحاكم (١/ ٦٧٠، رقم ١٨١٧)، وقال: مستقيم الإسناد. وتعقبه الذهبي في التلخيص بأن فيه صالحاً المري متروك. وأخرجه أيضًا: ابن أبي حاتم كما في تفسير ابن كثير (٤/ ٧٥)، والطبراني في الأوسط (٥/ ٢١١، رقم ٥١٠٩)، وابن عدي (٤/ ٦٠، ترجمة ٩١٢ صالح بن بشير أَبُو بشر المري) وقال: قالَ البخاري: منكر الحديث، والرافعي (٣/ ٣٢٩).
ومن غريب الحديث: «موقنون»: جازمون بالإجابة. «غافل»: معرض عَنِ الله أو عما سأله. «لاه»: مِنَ اللهو: لاعب بما سأله أو مشتغل بغير الله تعالى.

[دعاءُ الكافرين]

واختلفَ المشايخُ في أنَّـه هل يجوزُ أن يقال: يُستجابُ دعاءُ الكافر، فمنعه الجمهورُ لقولـه تعالى: ﴿وَمَا دُعَآءُ ٱلْكَٰفِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَٰلٍ ١٤﴾ [الرعد: ١٤] ولأنَّـه لا يدعو الله تعالى لأنَّـه لا يعرفه.

ولأنَّـه وإنْ أقرَّ به فلمَّا وصفَه بما لا يليقُ به فقد نقضَ إقرارَه.

وما رُوِيَ في الحديثِ من أنَّ دعوةَ المظلومِ وإن كان كافراً تُستجابُ فمحمولٌ عَلَى كفرانِ النعمة.

[دعاءُ الكافرين]

قولـه: (ولنا ما وردَ في الأحاديثِ الصِّحاح) وهي مُتعددة منها قوله ﷺ: «إذا صليتم على الميت، فأخلصوا له الدعاء» رواه أبو داود وابن ماجه من حديث أبي هريرة.

ومنها: أنه – ﷺ – كان إذا صلَّى على الجنازة قال: «اللهم اغفر لحيِّنَا وميِّتِنا وشاهدنا وغائبنـا وصغيرنـا وكبيرنا وذكرنـا وأُنثانا، اللهم من أحييته مِنَّا فأحيه على الإسـلام، ومن توفيته مِنَّا فتوفَّه على الإيمان» رواهُ أصحاب السنن الأربعة من حديث أبي هريرة.

ومنها: حديث عوف بن مالك عند مسـلم والنسـائي قال: سـمعت رسول الله – ﷺ – وقـد صلَّى علـى جنازة يقول: «اللهم اغفر له وارحمه، واعـفُ عنه وعافه، وأكرم نزله، ووسـع مدخله، واغسـله بماء وثلج وبرد، ونقِّهِ من الخطايا كمـا يُنقَّى الثوب الأبيض من

....

الدَّنَـس، وأبدلـه دارًا خيرًا من داره، وزوجًا خيرًا من زوجه، وقـه فتنة القبر وعذاب النار، قال عوف فتمنيت أن أكون ذلك الميت لدعاء رسول الله ﷺ».

حديـث: «ما من ميـت يصلِّي عليـه أمَّة من المسـلمين...الحديث» أخرجه مسـلم والترمذي والنسائي من رواية عائشة.

حديـث سـعد بن عبـادة في أمـه أخرجه أبـو داود، وأخرجـه ابن ماجه مـن حديث سعيد بن المسيب عن سعد، وفيه انقطاع بينهما.

حديث: «الدعاء يرُدُّ البلاء، والصدقة تُطفِئُ غضب الرَّبِّ» لم أسـتحضره حين هذه الكتابة، والذي حضر في حديث سلمان الفارسي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنَّ رسول الله ﷺ قال: «لا يردُّ القضاء إلَّا الدعاء، ولا يزيد في العمر إلا البر» رواه الترمذي، وقال حسـن غريب، ورواه ابـن حبَّـان في صحيحـه، والحاكم في المسـتدرك من حديث ثوبـان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بلفظ: «أنَّ النبي - ﷺ - قال: لا يرُدُّ القدر...إلى آخره».

وحديث عائشـة - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا - قالت: قال رسـول الله ﷺ: «لا يغني حذر من قدر، والدعـاء ينفـع مما نزل ومِمَّـا لم ينزل، وإن البـلاء لينزل فيلقاه الدعـاء فيعتلجان إلى يوم القيامة» رواه البزَّار والطبراني والحاكم، وقال: صحيح الإسناد.

وحديـث أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عـن النبـي ﷺ: «أنَّ صدقة السِّـر تُطفِئ غضـب الرب... الحديث» رواه الترمذي وابن حبان في صحيحه، وورد بنحو معناه أحاديث.

وأما حديث: «إن العالم والمتعلم إذا مرَّا على قرية» فمع أنَّـه لا أصل له لم يدل على المقصود، بل على ما له به شبه.

قولـه: (والأحاديـث والآثـار في هـذا الباب أكثر مـن أن تُحصى) قد أفـرد جمع من العلمـاء بالحديث الدعاء بالتأليف، مع إفراده بترجمة فـي أمهات الكتب؛ كالصحيحين، والسنن الأربعة، وغيرها.

وجـوَّزه بعضُهـم لقوله تعالـى حكايةً عـن إبليـس: ربِّ ﴿أَنظِرْنِيٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ۝١٤﴾ [الأعـراف: ١٤] فَقَـال الله تعالى: ﴿إِنَّكَ مِنَ ٱلْمُنظَرِينَ ۝١٥﴾ [الأعـراف: ١٥] وهذه إجابةٌ، وإليه

حديث: «يُسـتجاب للعبد... الحديث» رواه مسلم والترمذي من حديث أبي هريرة بلفظ: «لا يزال يُستجاب للعبد ما لم يَدعُ بإثمٍ أو قطيعةِ رَحِمٍ ما لم يستعجل، قيل يا رسول الله: وما الاسـتعجال؟ قال: يقول: قد دعوت وقد دعوت، فلم أر يُسـتجَب لي، فيستحسر عند ذلك ويدع الدعاء». يستحسـر معناه: يملُّ ويعيى، وفي الصحيحين من حديثه أيضًا: «يُستجاب لأحدكم ما لم يعجل يقول: دعوت فلم يُستجَب لي».

حديـث: «إنَّ ربكـم حييٌّ كريم» رواه أبو داود والترمذي، وحسـنه وابن ماجه، وابن حبان في صحيحه، والحاكم؛ كلهم من حديث سلمان رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ.

قال في الكشـاف أثناء سـورة البقرة: هو جارٍ على سبيل التمثيل، مثل: تركه تخييب العبد، وأنه لا يرد يديه صِفرًا من عطائه لكرمه بمن يترك رد المحتاج إليه حياءً منه. وصِفرًا بكسـر المهملة، وسـكون الفاء، معناه: خاليتين. يُقالُ بيتٌ صِفـرٌ؛ أي خالٍ، وبيتان صفر، وبيوتٌ صِفرٌ بلفظِ الإفراد في الكل.

قولـه: (في ذلك) أي في إجابة الدعاء حديث: «ادعـوا الله وأنتم مُوقنون بالإجابة». أخرجـه الترمـذي من حديـث أبي هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ يرفعـه: «يقول الله تعالـى: أنـا عند ظنِّ عبدي بي».

حديـث دعـوة المظلـوم، أخرجه ابن حبـان والحاكم من حديـث أبي ذر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، قـال: قلـت: يا رسـول الله ما كانت صحـف إبراهيم عليه الصلاة والسـلام، قـال: «كانت أمثـالًا كلهـا، أيُّها الملك المُسـلَّط المُبتلَى المغـرور، إنِّي لم أبعثك لتجمـع الدنيا بعضها على بعض، ولكنِّي بعثتُكَ لتردَّ عني دعوة المظلوم، فإني لا أردها، ولو كانت من كافرٍ».

وفي رواية لأحمد: «دعوة المظلوم مُستجابة، وإن كان كافرًا، ففجوره على نفسه».

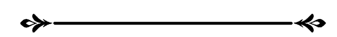
قوله: (وجَوَّزه بعضُهم) أي جوزه بعضهم أن يُقال: يُستجاب دعاء الكافر. بمعنى أنه لا يمنع منه الشـرع؛ لوقوع إجابة دعاء إبليس بالانتظار فهذا الخلاف حكاه عن الشـافعية

ذهب أبُـو القاسـم الحكيم السَّـمرقندي وأبو النَّصر الدَّبوسـي، وقال الصَّدْر الشَّـهيد: وبهِ يُفْـتَـى.

الروياني منهم في كتابه البحر، واستدلَّ بما ذكره الشَّارح، لكن جعل محل الخلاف: هل يُستجاب دعاء الكافر أو لا؟ لا أن محله إطلاق لفظ (**يستجاب**) وعدم إطلاقه، كما فعل الشارح، والذي عليه شيخنا في المسايرة هو ما جرى عليه الروياني.

وأمَّا قول أصحابنا الشَّافعية: إنَّ أهل الذِّمَّة لا يُمنعون من الخروج إلى الاستسقاء، وتعليلهم ذلك بأنَّهم مُسترزقة، وفضل الله سبحانه واسع يعمُّ البرَّ والفاجر والمؤمن والكافر، قالوا: لكن لا يختلطون بنا خشية أن ينزل عليهم عذاب فيصيبنا، فمُحتَمِلٌ القول بإجابة دعائهم، وللقول بعدمه وحضورهم على هذا بمنزلة حضور البهائم.

قولـه: (وهذه إجابةٌ) قيل: الإجابة للكافر في أموره الآخرة، وبه يحصل التوفيق بين الآية والحديث.



[أشراطُ السَّاعة]

(ومـا أَخْبَـرَ بـه النبيُّ عَلَيْـه الصَّلاةُ والسَّـلامُ مِنْ أشـراطِ السَّـاعة) أي علاماتِها (مِنْ خـروجِ الدَّجـالِ ودابَّـة الأَرْض ويأجـوجَ ومأجـوجَ ونُزولِ عيسـى عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنَ السَّـماء وطلوعِ الشمس من مَغْرِبِـها فَهُوَ حقٌّ).

لأنَّـها أمورٌ ممكنةٌ أخبرَ بها الصَّادق.

قال حذيفةُ بن أسيد الغفاري: اطلعَ رسولُ الله علينا ونحن نتذاكرُ فقال: ما تذاكرون، قلنا: نذكرُ السَّـاعة، قال: إنها لن تقومَ حَتَّى تروا قبلَها عشـرَ آيات، فذكرَ الدُّخانَ والدَّجالَ والدابَّـة وطلـوعَ الشـمسِ من مغربِـها ونزولَ عيسـى ابـن مريم ويأجوجَ ومأجـوجَ وثلاثةَ

[أشراطُ السَّاعة]

قوله: (أشراطُ السَّاعة) جمع شرط بفتحتين، وهو العلامة.

قولـه: (أسـيد) هو بفتـح الهمزة وكسـر السـين المهملـة، والغفاري بكسـر الغين، نسـبة إلـى غفار؛ قبيلة أبي ذر، دعا لهـا النبي - ﷺ - بقوله: «غفار غفـر الله لها»، كما في الصحيحين.

وحديث حُذيفة بن أسيد رواه مسلم، وأبو داود، والترمذي، وغيرهم.

والخسف: غور المكان إلى جهة قعر الأرض.

خسـوف: خسفٌ بالمشـرقِ وخسـفٌ بالمغربِ وخسـفٌ بجزيرةِ العرب، وآخر ذَلِكَ نارٌ تخرجُ مِنَ اليمنِ تطردُ النَّاسَ إِلَى محشَرِهم.

والأحاديـثُ الصِّحـاحُ في هذه الأشـراطِ كثيرة جـدّاً، فقد رُويَتْ أحاديـثُ وآثارٌ في تفاصيلِها فلتُطلَبْ من كتبِ التَّفسيرِ والسِّيَرِ والتَّواريخ.



[هلِ المُجْتهدُ يُخْطِئ؟]

(والمُجْتهِـدُ) فـي العقليّاتِ والشـرعياتِ الأصليَّـة والفرعيَّة (قد يُخْطِـئُ ويُصيبُ) وذهب بَعْضُ الأشـاعرةِ والمعتزلةِ إِلَى أنَّ كلَّ مجتهدٍ في المسـائلِ الشـرعيةِ الفرعيةِ التي لا قاطعَ فيها مصيب.

وهـذا الاختـلافُ مبنيٌّ عَلَى اختلافِهم في أنَّ لله تعالى فـي كلِّ حادثةٍ حُكماً معيناً أمَّا حكمُهُ في المسائلِ الاجتهاديةِ فما أدَّى إليهِ رأيُ المُجْتهد.

وتحقيقُ هذا المقام أنَّ المسـألةَ الاجتهاديـةَ إمَّا أن لا يكونَ لله تعالى فيها حكمٌ معيَّنٌ قبـل اجتهـادِ المُجْتهد أو يكون، وحينئذٍ إمَّا أن لا يكـونَ مِنَ الله عَلَيْه دليلٌ أو يكون، وذلك الدَّليل إما قطعيٌّ أو ظنيٌّ، فذهبَ إِلَى كلِّ احتمالٍ جماعة.

[هلِ المجتهدُ يُخْطِئ؟]

قولـه: (فـي العقليَّـات) أي: مـن الاعتقاديَّـات؛ كحـدوث العالـم، وثبـوت الباري وصفاتـه، ويخالف حكـم الخطأ فيها حكم الخطأ في الشـرعيات الفرعية، فالمخطئ في هذه مأجور، وفي العقليَّات آثم أو كافر.

قولـه: (وبعـض الأشـاعرة) منهم القاضـي، بل هو منقـول عن جمهـور المتكلمين الأشاعرة والمعتزلة، بل عن الأشعري نفسه.

والمختـار أن الحُكْـمَ مُعَيَّـنٌ وعليه دليلٌ ظنِّـيٌّ إنْ وجدَه المُجْتهـدُ أصاب، وإن فقده أخطـأ، والمُجْتهدُ غير مُكلَّف بإصابته لغموضِه وخفائِـه فلذلك كان المخطئ معذوراً بل مأجـوراً، فلا خلافَ عَلَى هذا المذهب في أن المخطـئ لَيْس بآثم، وإنما الخلافُ في أنَّـه مخطـئ ابتداءً وانتهاءً أي بالنَّظَر إِلَى الدَّليل والحكم جميعاً، وإليه ذهب بَعْضُ المشـايخ، وهـو مختارُ الشَّـيْخ أبي منصور، أو انتهاءً فقط أي بالنَّظَر إِلَـى الحكم حيث أخطأ فيه وإن أصابَ في الدَّليل حيث أقامه عَلَى وجهه مستجمعاً لشرائطه وأركانه فأتى بما كُلِّفَ به مِنَ الاعتبارات وليس عَلَيْه في الاجتهاديات إقامةُ الحجَّة القطعيَّة التي مدلولها حقّ البتة.

والدَّليلُ عَلَى أن المُجْتهدَ قد يخطئ وجوه:

الأول: قولـه تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ﴾ [الأنبيـاء: ٧٩] والضمير للحكومة أو الفُتيا، ولـو كان كلٌّ مِـنَ الاجتهاديـن صوابـاً لما كان لتخصيصِ سـليمانَ بالذكـرِ جهة، لأن كلًّا منهما قد أصابَ الحكمَ حينئذٍ وفهمه.

الثانـي: الأحاديثُ والآثار الدالّةُ عَلَى ترديـدِ الاجتهاد بين الصواب والخطأ، بحيث صارت متواترةَ المَعْنى، قال عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: «إنْ أصبتَ فلكَ عشرُ حسنات، وإن أخطأْتَ فلك حسنةٌ»[(١)] ....

قولـه: (فأتـى بمـا كلَّـف بـه مـن الاعتبـار) أي فـي قولـه تعالـى: ﴿فَٱعْتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَبْصَٰرِ ۝٢﴾ [الحشر: ٢].

قولـه: (والضَّميرُ للحكومةِ والفُـتْيا) والقصة التي فيهـا الحكومة والفتيا معروفة في كتب التفسير.

حديث: «إن أصبت فلك عشـر حسـنات» أخرجه الإمام أحمد من حديث عمرو بن

---

(١) أخرجه ابن عدي (٢/ ٣٨٢، ترجمة ٥٠٥ حفص بن سليمان أبو عمر الأسدى) وقال: عامة حديثه عن من روى عنهم غير محفوظة. وأخرجه أيضًا: الطبراني في الأوسط (٢/ ١٦٢، رقم ١٥٨٣)، وفى الصغير (١/ ٩٧، رقم ١٣١). قال الهيثمي (٤/ ١٩٥): فيه حفص بن سليمان الأسدي، وهو متروك.

وفـي حديـثٍ آخر جُعِـلَ للمصيبِ أجـران وللمخطئُ أجرٌ واحـد، وعن ابنِ مسـعود: إنْ أصبـتَ فمِنَ الله وإلا فمنِّي ومِنَ الشـيطان، وقد اشـتهر تخطئةُ الصحابـة بعضَهُم بعضاً في الاجتهادات.

الثَّالِـث: القيـاسُ مُظهرٌ لا مُثبت، فالثابت بالقياس ثابـتٌ بالنصِّ مَعْنى، وقد أجمعوا عَلَى أن الحقَّ فيما ثبتَ بالنصِّ واحد لا غير.

الرابع: أنَّـه لا تفرقةَ في العمومات الواردةِ في شريعةِ نبيِّنا عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ بين الأشخاص، فلـو كان كلُّ مجتهدٍ مُصيبـاً لزمَ اتّصافُ الفعلِ الواحدِ بالمُتنافيين مِنَ الحظرِ والإباحةِ أو

العاص بلفظ: «إن أصبت فلك عشرة أجور، وإن أنت اجتهدت فأخطأت فلك حسنة».

(**وفي حديث آخر: «جُعِلَ للمُصيب أجران، وللمخطئ أجر»**) اتفق عليه من حديث عمرو بـن العـاص، وأبي هريرة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمَا بلفظ: «إذا اجتهد الحاكـم فأخطأ فله أجر، وإن اجتهد فأصاب فله أجران».

قوله: (وعن ابن مسـعود) أخرجه النسـائي وغيره، عن إبراهيم - هو النخعي - قال: أتى عبد الله في رجل تزوج امرأة ولم يفرض لها ثمَّ مات قبل أن يدخُلَ بها، قال: سأجتهد لكم رأيـي، فإن يكن صوابًا فمن الله، وإن يكن خطأ فمن قِبَلِي... الحديث».

قوله: (وقَدْ أجْمَعوا على أنَّ الحقَّ... إلى آخره) أورد عليه أنَّ محل الإجماع الحكم الذي ليس باجتهادي، والكلام في الاجتهاديات، فالدليل غير مُطابق للمدَّعي.

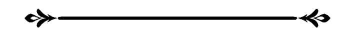
قولـه: (الرابـع: أنه لا تفرقةَ في العموماتِ بَيْنَ الأشـخاص) أي بل دخول الكل فيها على السواء.

قوله: (لزم اتّصاف الفِعْل الواحدِ بالمُتنافيين) أي بالحكمين المتنافيين، إن قيل: هذا بالنسـبة إلى الشـخص الواحد ظاهر؛ كعامي لـم يلتزم مذهبًا، استفتى مجتهدين في شرب قليـل النبيذ، فأفتاه أحدهما بحرمته، والآخر بحله، أو في الوتر فأفتاه أحدهما بالوجوب، والآخر بعدمه، أو في بيع الغائب، فأفتاه أحدهما بصحته والآخر بفساده.

الصِّحـةِ والفسـاد أوِ الوجوب وعدمه، وتمـامُ تحقيقِ هذه الأَدِلَّةِ والجوابُ عن تمسُّـكات المخالفين يُطْلَبُ من كتابِنا: التلويح شرح التنقيح.

أما بالنسبة إلى شخصين، فممنوع فإنَّ التناقض لا يكون إلا عند اتِّحاد المحل.

أجيب بأن: الجمع بين المتنافيين بالنسـبة إلى شـخصين أيضًا ممتنع في شريعة نبينا - ﷺ - لأنـه مبعـوثٌ إلى الناس كافَّة داعٍ لهم إلـى الحق بصريح النصوص أو معناها من غير تفرقة بين الأشخاص؛ لدخولهم في العمومات على السواء؛ إذ الفرض أنَّ الكلام في غير الخصائص.



[أفضليةُ رُسلِ البشرِ من رسلِ الملائكة]

(ورُسُـلُ البشـرِ أفضلُ مِنْ رسـلِ المَلائكة، ورسـلُ الملائكةِ أفضلُ من عامَّةِ البشرِ، وعامَّة البشر أفضلُ مِنْ عامَّةِ الملائكة).

أمَّا تفضيلُ رسلِ الملائكة عَلَى عامة البشرِ فبالإجماع، بل بالضرورة.

وأمَّـا تفضيـلُ رسـلِ البشـرِ عَلَى رسـلِ الملائكة وعامـةِ البشـرِ عَلَى عامَّـةِ الملائكة فلوجوه:

[أفضليةُ رُسلِ البشرِ من رسلِ الملائكة]

قولـه: (ورُسـلُ البَشـر) عبَّـرَ بالرسـل دُون الأنبياء؛ لأنـه لا فرق عنده بين الرسـول والنبي، فهما عنده بمعنى واحد، وهو أنَّ كلًّا منهما إنسـان بَعَثَهُ الله تعالى لتبليغِ الأحكام، وعليـه جـرى الشَّـارح في شـرحِ المقاصد - كما قدمنـاه - في الكلام على خبر الرسـول أوائل الكتاب، ولـم يعبر بالأنبياء لرعاية مُقابلة رسل الملائكة لرسل البشر.

قوله: (بالضـرورة) أي الدِّينية؛ لورود الكتاب العزيز بما يدُلُّ على أفضليتهم بقوله: ﴿عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ۝٢٦ ...﴾ الآيـة [الأنبيـاء: ٢٦]، إلـى: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ﴾ [التحريـم: ٦]، ﴿جَاعِلِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ ...﴾ الآية [فاطر: ١]، واقتـران ذكرهم بذكره تعالى في غير موضع، والوجهان الأوَّلان من وجوه الاسـتدلال يُفيدان تفضيلِ رسـل البشر من جهة أنه لا قائل بالفضل بين آدم وغيره، ولا يفيدان تفضيل العامَّة.

الأوَّل: أن اللهَ تعالى أمرَ الملائكةَ بالسجودِ لآدم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ عَلَى وجهِ التعظيمِ والتكريم، بدليلِ قوله تعالى حكاية: ﴿أَرَءَيْتَكَ هَٰذَا ٱلَّذِى كَرَّمْتَ عَلَىَّ﴾ [الإسراء: ٦٢] ﴿أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ ١٢﴾ [الأعراف: ١٢] ومقتضى الحكمة الأمرُ للأدنى بالسجودِ للأعلى دونَ العكس.

الثاني: أن كلَّ واحدٍ من أَهْلِ اللِّسان يفهمُ مِنْ قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ الآية [البقرة: ٣١] أنَّ القصدَ منه تفضيلُ آدمَ عَلَى الملائكةِ وبيانُ زيادةِ علمه واستحقاقُه التعظيمَ والتكريم.

الثَّالِث: قوله تعالى: ﴿۞ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ٣٣﴾ [آل عمران: ٣٣] والملائكةُ من جملةِ العالم، وقد خُصَّ من ذَٰلِكَ بالإجماعِ عدم تفضيل عامَّةِ البشر عَلَى رسلِ الملائكة، فبقيَ مَعْمولاً به فيما عدا ذلك، ولا خفاءَ في أنَّ هذه المسألةَ ظنية يُكتفى فيها بالأَدِلَّةِ الظَّنِّية.

قوله: (على وجه التعظيم والتكريم) أي لا على وجه التحيَّة فقط.

قوله: (وأنا خير منه) أي وقوله تعالى: ﴿أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ﴾ [الأعراف: ١٢، ص: ٧٦] فإن الآية تدل على أنه علم أنَّ السجود سجود تعظيم وتكريم، لا سجود تحية، فأعرض جهلًا منه بقوله: ﴿أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ﴾.

قوله: (وقد خصَّ مِنْ ذَلِك) المشار إليه هو الاصطفاء المذكور، وهو مرجع الضمير في قوله معمولًا به، والأولى في الاستدلال بهذه الآية أن يُقال: آل إبراهيم منهم أنبياء وغيرهم، وقد خص من العالمين المفضل عليهم رسل الملائكة بالنسبة إلى غير الأنبياء من المطيعين، وهم المُراد بعامَّة البشر، فبقي المفضل عليهم عامَّة الملائكة، فدلَّت الآية على تفضيل رسل البشر وعامتهم عليهم.

قوله: (ولا خفاءَ في أنَّ هذهِ المسألةَ ظنِّية) فتكفي الدلالة الظنية كالعام المخصوص بدليل أنَّ الاختلاف فيها لا يترتب عليه تكفير.

الرابع: أنَّ الإِنْسـانَ يُحَصِّلُ الفضائلَ والكمالاتِ العلميةَ والعمليةَ مع وُجودِ العوائق والموانـع مِـنَ الشـهوةِ والغضـبِ وسـنوحِ الحاجـات الضرورية الشـاغلة عن اكتسـاب الكمالات، ولا شـكَّ أنَّ العبادةَ وكسـبَ الكمالات مع الشواغلِ والصَّوارف أشقُّ وأدخلُ في الإخلاص، فيكونُ أفضل.

وذهبَـتِ المعتزلـةُ والفلاسـفة وبعضُ الأشـاعرة إِلَى تفضيـلِ الملائكة، وتمسَّـكوا بوجوه:

الأول: أنَّ الملائكةَ أرواحٌ مُجرَّدة كاملةٌ بالفعل، مبرَّآتٌ عن مبادئ الشُّـرورِ والآفات

قولـه: (**الرابع: أن الإنسـان... إلـى آخره**) يدلُّ علـى تفضيل جميـع المُطيعين من البشـر وإن لـم يكونوا أنبياء علـى الملائكة مُطلقًا وإن كانوا رُسُـلًا، ولا يخفى ممَّا تقدَّم تقييد دلالته بمن عدا رسـل الملائكة؛ لأنهم أفضل من عامَّة البشـر بالإجماع بالضرورة الدينية، ولم ينقل الشَّـارح في شـرح المقاصد التصريح بالتفضيل بين العوام من البشـر والملائكـة والخواص إلَّا عن بعض الأصحاب وجمهورهـم إنما تكلَّمُوا في المفاضلة بين الأنبياء والملائكة، وهذا المنقول في شرح المقاصد عن بعض الأصحاب هو الذي ذكـره البيهقي في شـعب الإيمان فقال: «ذَهَبَ ذَاهِبُونَ إِلَى أَنَّ الرُّسُـلَ مِنَ الْبَشَـرِ أَفْضَلُ مِـنَ الرُّسُـلِ مِنَ الْمَلَائِكَـةِ، وَالْأَوْلِيَاءُ مِنَ الْبَشَـرِ أَفْضَلُ مِنَ الْأَوْلِيَاءِ مِـنَ الْمَلَائِكَةِ، وَذَهَبَ آخَرُونَ إِلَى أَنَّ الْمَلَأَ الْأَعْلَى مُفَضَّلُونَ عَلَى سُكَّانِ الْأَرْضِ، وَلِكُلٍّ وَاحِدٍ مِنَ الْقَوْلَيْنِ وَجْهٌ» انتهى. ثم ساق الاستدلال من الجانبين.

قوله: (**وبعضُ الأشاعرة**) أي: القاضي وأبو عبد الله الحليمي.

قولـه: (**كاملةٌ بالفِعْـل**) أي: متصفة بالكمـالات [العملية والعمليـة][1] بالفعل دون خروج من القوة إلى الفعل على التدريج كما للبشر ومن غير شائبة جهل أو نقص.

---

(١) هكذا بالأصل، ولعله أراد: العلمية والعملية.

كالشَّهوةِ والغضب، وعن ظلماتِ الهيُولى والصورة، قويةٌ عَلَى الأفعالِ العجيبة، عالمةٌ بالكوائن ماضيها وآتيها من غيرِ غلط.

والجواب: أن مبنى ذَلِكَ عَلَى أصول الفلاسفة دونَ الإسلامية.

الثاني: أنَّ الأنبياءَ مع كونهِم أفضلَ البشر يتعلَّمون ويستفيدونَ منهم، بدليل قوله تعالى: ﴿عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ ۝٥﴾ [النجم: ٥] وقوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ۝١٩٣﴾ [الشعراء: ١٩٣] ولا شكَّ أن المُعلِّم أفضل مِنَ المتعلِّم.

والجواب: أنَّ التعلُّمَ مِنَ الله تعالى والملائكة إنَّما هم مبلِّغون.

الثَّالِث: أنَّه قد اطَّردَ في الكتابِ والسُّنة تقديمُ ذكرِهم عَلَى ذكرِ الأنبياءِ وما ذَلِكَ إِلَّا لتقدُّمِهم في الشَّرفِ والرتبة.

والجواب: أنَّ ذَلِكَ لتقدُّمِهم في الوجود، أو لأنَّ وجودَهم أخفى، فالإيمانُ بهم أقوى وبالتقديمِ أَوْلى.

الرابع: قوله تعالى: ﴿لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾ [النساء: ١٧٢] فإنَّ أَهْلَ اللِّسان يفهمونَ من ذَلِكَ أفضليةَ الملائكة من

قوله: (كالشُّهودِ والغضب) مثالان لمبادئ البشر وزاد عنهما ينشأ الشرور كالزنا والسكر بالنسبة إلى الشهوة، وكقتل النفس ونهب الأموال بالنسبة إلى الغضب.

قوله: (مَبْنى ذلك على الأُصولِ الفلسفية) أي: من كون الملائكة من المجردات عن الهيولى والصورة، وأنهم يقدرون ويعلمون وهو باطل بل الملائكة أجسام نورانية كما قرر في محله، ولا يقدرون إلا على ما أقدرهم الله سبحانه عليه، ولا يعلمون إلا ما علّمهم الله سبحانه كما دل عليه الكتاب العزيز.

قوله: (وبالتَّقديمِ أَوْلى) أي: في قوله تعالى: ﴿كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٥].

عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، إذ القياسُ في مثله الترقي مِنَ الأدنى إِلَى الأعلى، يقال: لا يستنكفُ من هذا الأمر الوزيرُ ولا السُّلطان، ولا يقال: السُّلطانُ ولا الوزير، ثم لا قائلَ بالفضلِ بين عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ وغيره مِنَ الأنبياء.

والجوابُ: أنَّ النصارى استعظموا المسيحَ بحيث يرتفعُ من أن يكون عبداً من عبادِ الله، بل ينبغي أن يكون ابناً له سبحانه، لأنَّه مجرّدٌ لا أبَ له، وقال تعالى: ﴿وَتُبْرِئُ ٱلْأَكْمَهَ وَٱلْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ ٱلْمَوْتَىٰ بِإِذْنِي﴾ [المائدة: ١١٠] بخلافِ سائرِ عباد الله من بني آدم، فردَّ عَلَيْهم بأنَّه لا يستنكفُ من ذَلِكَ المسيحُ ولا من هُوَ أعلى منه في هذا المَعْنى، وهم الملائكة الذين لا أبٌ لهم ولا أم، ويقدرون بإذن الله تعالى عَلَى أفعالٍ أقوى وأعجب من إبراءِ الأكمَهِ والأبرص وإحياء الموتى، فالترقي والعلو إما هُوَ في أمرِ التجرُّد وإظهار الآثار القوية لا في مطلقِ الشَّرفِ والكمال، فلا دَلالةَ عَلَى أفضليةِ الملائكة، والله أعلمُ بالصَّواب، وإليهِ المرجعُ والمآب.

قوله: (**ثم لا قائلَ بالفضل**) هو بالصاد المهملة؛ أي: الفرق.

قوله: (**في أمْرِ التجرُّد**) أي: على ما زعمتم من أن الملائكة من المجردات فهو إلزام لهم، وعبارة شرح المقاصد سالمة عن ذكر التجرد قال فيه: «والجواب أن الكلام سيق لرد مقالة النصارى وغلوهم في المسيح وادعائهم فيه مع النبوة البنوة بل الألوهية والترفع عن العبودية لكونه روح الله، ولد بلا أب ولكونه يبرئ الأكمه والأبرص» والمعنى لا يرتفع عيسى على العبودية ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا أب لهم ولا أم لهم، ويقدرون على ما لا يقدر عليه عيسى.

والله سبحانه ولي التوفيق والهادي إلى سواء الطريق.

تمَّ الكتاب، والحمد لله أولًا وآخرًا والصلاة والسلام على سيدنا محمد باطنًا وظاهرًا، وعلى آله وصحبه أجمين أواخر صفر عام ٨٩٥هـ.

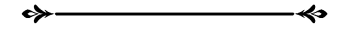
نجز تعليق ذلك أفقر العباد وأحوجهم إلى الله تعالى الراجي كرم الله علي بن خضر

....

العمروسي المالكي، وكان الفراغ منه يوم الجمعة المبارك حادي عشر شوال سنة أربع وعشرين ومائة وألف من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة والسلام وعلى آله وصحبه أجمعين... آمين.



الفهرس



AL-FARĀ’ID FĪ ḤAL ŠARḤ AL‘AQĀ’ID

By
Al-Imam Kamaluddin Ibn Abi Sharif Al-Shafei
(D. 906 H.)

Edited By
Mohammed Al-Azazi

